Irénikon

TOME XI

4. 1934 Juillet-Août

RIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

IRENIKON

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

Prix d'abonnement pour 1934 :

Belgique : 35 fr. (*Le numéro* : 8 *fr.*)
Pays ayant adhéré au pacte de Stockholm * :
11 belgas (*Le numéro* : 2 belgas).
Autres pays : 15 belgas. (*Le numéro* : 3 belgas).

Rédaction et administration :

IRÉNIKON, PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE.

Comptes chèques postaux : Bruxelles, 1612.09.
Paris : Laporta, 1300.79.
La Haye : Laporta, 1455.29.

* Albanie, Algérie, Allemagne, Argentine, Autriche, Brésil, Bulgarie, Égypte, Espagne, Esthonie, Éthiopie, France, Grèce, Hongrie, Lettonie, Liban, Pays-Bas, Perse, Pologne, Portugal, Roumanie, Russie, Syrie, Tchécoslovaquie, Turquie, Yougoslavie.

SOMMAIRE

COMPTES-RENDUS

(*Voir la suite des comptes-rendus à la troisième page de la couverture*).

IRÉNIKON

Tome XI. N° 4. Juillet-Août 1934.

Charles Lindley Wood, Vicomte Halifax (1839-1934).

Le nom de ce noble Pair d'Angleterre restera associé à la cause de l'unité de l'Église. Non pas que, pour hâter la réalisation de cette unité, il ait joué un rôle de premier plan dans les grands congrès interconfessionels d'après guerre, ni organisé une puissante association pour remuer l'opinion mondiale, mais son activité en faveur de la réunion des Églises est beaucoup plus ancienne. De 1867 à 1934 il est l'âme de la *English Church Union*, une ligue fondée par le Dr Pusey pour défendre les principes et maintenir les pratiques inspirées par le mouvement d'Oxford.

Au moment où, en 1867, le futur lord Halifax prenait la présidence de cette ligue, celle-ci comptait peu de membres et disposait de peu de ressources ; sous son impulsion elle acquit des adhérents, de l'influence et, surtout, elle élargit son horizon : il ne s'agit plus seulement de promouvoir les usages ritualistes en Angleterre, ou de diminuer l'hostilité vis-à-vis de Rome, mais d'envisager ces controverses d'un point de vue plus élevé, de prendre en main les intérêts de l'Église toute entière, de « l'Église du Christ, cette société surnaturelle qui n'est pas confinée en un lieu ou en un temps, et des destinées de laquelle, malgré que beaucoup de gens l'oublient, toutes les affaires humaines dépendent ».

(The President address, Déc. 5, 1875. London E. C. U. Office p. 13.) Dans ce *pamphlet*, lord Halifax distingue déjà le catholicisme de ce qu'il intitule les « prétentions romaines » (*ibid.*).

Envisagé de ce point de vue, on remarque aussitôt que l'activité de lord Halifax au sein de l'E. C. U. ou en dehors déborde la controverse anglicane, et c'est cette activité en faveur de l'unité de l'Église que nous voudrions esquisser dans cette courte notice.

* * *

Il est rare de voir un laïc que rien ne semblait désigner pour ce rôle, se faire le champion d'une question essentiellement religieuse, je dirais même exclusivement ecclésiastique. Le phénomène est caractéristique de notre époque où nous voyons des laïcs s'immiscer dans des controverses théologiques, créer un mouvement d'opinion pour ou contre une vérité révélée. Chomjakov, en Russie, a été un adversaire de la souveraineté pontificale, Solovjev, un chaud partisan ; Louis Veuillot et W. G. Ward se sont mêlés avec toute leur fougue d'ultramontains aux discussions sur l'infaillibilité pontificale, von Hügel et lord Halifax ont fait naître dans beaucoup de consciences chrétiennes attiédies le désir ardent de l'unité de l'Église.

Cependant on chercherait en vain un exposé doctrinal dans les allocutions présidentielles de lord Halifax aux assemblées de l'E. C. U. ou bien dans les brochures publiées par lui en dehors de cette association. Pour lui, semble-t-il, l'exposé d'une doctrine, le développement d'une théorie a bien moins de valeur qu'une démarche faite à propos ou qu'une attitude prise en face d'un événement. Une résolution votée à un congrès jouit de la notoriété éphémère d'une grande assemblée ; mais une pensée toujours en éveil, un dévouement de tous les jours à une tâche difficile, la

ténacité malgré les insuccès et parfois les échecs, une vie de sacrifice au service d'un grand idéal, voilà ce qui pour lui assure l'avenir.

Lord Halifax a mis au service de la religion les trois choses qui lui étaient naturelles : sa conscience du devoir, sa piété et la courtoisie de ses relations d'homme du monde. Ces qualités lui ont suffi pour communiquer à un public très étendu les généreuses aspirations qui l'animaient.

* * *

Pour remuer l'opinion, lord Halifax a recours à la controverse sur deux sujets qui ont des rapports très intimes entre eux et qui touchent au point vital de l'union des Églises.

Il met d'abord tout son dévouement à défendre les ministres protestants ritualistes contre les vexations du Parlement et des tribunaux anglais. On peut suivre cette polémique toujours loyale dans les *pamphlets* ou discours présidentiels qu'il adressait aux membres de l'*English Church Union* au cours des assemblées semestrielles, jusque vers 1900. Il y défend les droits spirituels imprescriptibles de l'Église contre les ingérences de la suprématie royale en Angleterre : les arguments apportés sont ceux que la doctrine catholique emploie pour revendiquer l'indépendance du pouvoir spirituel vis-à-vis du pouvoir civil. Le fondement de ces arguments est que l'Église est une société dont la destinée est supérieure à celle de l'État et qui a des intérêts supérieurs à sauvegarder.

Cette Église n'est cependant pas l'Église romaine. Car, dans le *pamphlet* cité plus haut, il écrit que son catholicisme « n'est pas nécessairement identique aux prétentions romaines » (*Ibid.*, p. 13). Pour définir celles-ci, lord Halifax se réfère au Dr Pusey et aux Orthodoxes : « L'Église d'Angleterre n'a pas rejeté un chef visible, mais désavoue,

comme l'Église orientale l'a fait, le pouvoir monarchique de l'évêque de Rome » *(Good Estate of the Catholic Church*, London, 1930, p. 42).

En 1878, il précise cette position intermédiaire des anglicans entre l'Orthodoxie et le catholicisme dans les termes suivants : « Il est à espérer que la réunion de la chrétienté dont l'individualisme du protestantisme moderne ne s'est pas occupé et n'a pas tenté de réaliser, et dont n'est pas non plus venu à bout le despotisme dont on a cherché de revêtir le siège primatial de la chrétienté, sera accomplie à présent, par la franchise à reconnaître que chaque individualité dans l'Église, chaque portion séparée de l'Église est soumise à l'autorité du corps entier » *(Adresse présidentielle* du 18 Juin 1878, p. 15).

Cette déclaration est postérieure de quelques années seulement au concile du Vatican et à la constitution sur la primauté romaine ; elle établit très nettement que, pour lui, le pape est le représentant de l'Église, mais pas le représentant de Jésus-Christ. Dans les brochures nombreuses publiées par lui après la guerre, il répète toujours a nouveau qu'il faudrait reconnaître *jure divino* à l'évêque de Rome la primauté d'honneur, de surveillance, de responsabilité, mais il n'affirme jamais explicitement la primauté de juridiction (1) sans pourtant la nier.

Partisan du mouvement d'Oxford, lord Halifax est resté convaincu qu'il fallait, comme les Orthodoxes le soutiennent, se tenir à la doctrine des sept premiers Conciles. Ce qui étonne davantage c'est qu'il prétend être d'accord sur la doctrine de la primauté avec Vl. Solovjev (2), alors que celui-ci au contraire, a écrit, dans *La Russie et l'Église universelle*, des pages magistrales en contradiction avec les idées des

(1) Visc. Halifax. *The Good Estate of the Catholic church.* London, Longmans, 1930, p. 43.

(2) *Ibid.*, p. 41. Contrairement à ce qu'écrit l. H., la formule de soumission de Solovjev à l'Église catholique n'a jamais été officiellement acceptée.

théologiens orthodoxes, où il défend la thèse catholique de la primauté de juridiction avec beaucoup de conviction et de sagacité. Solovjev ajoute cette remarque primordiale : « Tous les raisonnements en faveur du pouvoir central et souverain de l'Église universelle auraient une valeur fort médiocre à nos propres yeux s'ils n'étaient que des raisonnements. Mais ils tiennent à un fait divino-humain s'imposant à la foi chrétienne en dépit de toutes interventions artificielles par lesquelles on voudrait le supprimer : c'est le fait de cette élection unique (du Prince des Apôtres) qui donne une base inébranlable à tous nos raisonnements (1) ».

* * *

On peut se demander si personnellement lord Halifax n'était pas gagné à la primauté de juridiction. Certes, il n'a pas fait comme Vl. Solovjev un acte d'adhésion à l'Église catholique romaine, mais dans trois circonstances mémorables il a eu vis-à-vis d'elle une attitude dénotant pour cette Église une déférence et une vénération, qui n'est pas coutumière chez les anglicans.

La première se présenta en 1897, au lendemain de la décision romaine, qui ruinait définitivement les grands espoirs de lord Halifax et de ses correligionnaires de voir reconnaître les ordinations anglicanes. Loin d'aviver dans son pays les animosités anti-romaines, ou de prôner l'intercommunion avec les Orthodoxes, lord Halifax garda un silence déférent et ne publia que bien des années après le recueil des lettres, qui racontent son intervention dans cette mémorable controverse : « Aussitôt que la bulle fut publiée, écrira-t-il, je me dis qu'il fallait parler une fois et que, cela fait, tout m'imposait le silence. Aussi je me suis promis de ne plus rien dire ni écrire à ce propos. Qu'on

(1) *La Russie et l'Église Universelle.* Paris, Stock, 1922, p. 100 et 101.

dise ce que l'on veut, je laisserai tout faire et tout dire sans réplique. C'est la seule attitude qui nous convienne. Dans de telles circonstances, on ne perd rien par le silence ; mais quel que soit le résultat d'une telle conduite, c'est la seule qui convienne et je me laisserai brûler vif plutôt que d'entrer en controverse avec tout ce monde-là. Ils ont gagné une victoire complète ; nous sommes battus sur toute la ligne ; qu'ils se réjouissent donc de leur victoire, qu'ils passent en triomphe sur nos corps : c'est leur droit, qu'ils en usent ; mais au moins ils n'auront pas la satisfaction de nous faire parler » (1).

Sept ans plus tard, il se rendait à Rome tout exprès avec l'intention d'obtenir une audience du pape. « Sept ans s'étaient écoulés depuis la publication de la bulle *Apostolicae curae* ; bien des choses, qui étaient obscures alors, étaient devenues claires ; je désirais de quelque manière exprimer à Léon XIII et au cardinal Rampolla qu'en dépit de tout ce qui était arrivé et de l'insuccès de ce qui avait été tenté, je n'étais pas ingrat pour tout ce qu'ils avaient désiré faire dans l'intérêt de la réunion » (2). L'audience eut lieu le 5 juin 1903, lord Halifax fut reçu avec la plus grande bienveillance par le Pontife, qui était alors à la fin de son long et fécond pontificat, et à quelques semaines de sa mort.

La seconde circonstance où lord Halifax eut l'occasion d'affirmer son loyalisme à l'égard de l'Église catholique se présenta en 1922, à l'issue de la première entrevue des conversations de Malines (6-8 décembre 1921). Le cardinal Mercier lui demanda de publier en Angleterre une traduction anglaise « sous la forme qu'il jugerait le plus convenable » de la lettre qui allait être lue à ses diocésains sur la « papauté et l'élection de sa sainteté Pie XI » (3). En re-

(1) Visc. Halifax. *Leo XIII and Anglican Orders*. London. Longmans, 1912, p. 424.

(2) *Ibid.*, p. 425 et 426.

(3) Cette lettre pastorale porte la date du 25 février 1922.Il est donc

cevant le texte de la pastorale, lord Halifax aurait pu se récuser en prétextant le mécontement qu'éveillerait de la part de ses compatriotes l'initiative de cette publication ; il ne le fit pas, il s'acquitta de son engagement dans une brochure qu'il signa lui-même et dans laquelle il insiste sur l'importance de l'enseignement contenu dans la lettre pastorale traduite en appendice (1).

possible que lord Halifax ne l'avait pas encore lue au moment où il s'engageait à la publier. Cette pastorale contient un exposé de la doctrine de l'unité catholique et de la souveraineté du pontife romain, des renseignements détaillés sur le conclave de février 1922 ainsi que sur la personne du nouvel élu, et vise à exciter la vénération et l'affection des fidèles à l'égard de Pie XI. Rien n'est plus évocateur, même pour les dissidents, que des phrases comme celle-ci : « Nous avons assisté au prolongement tranquille de ce qu'il y a de plus stupéfiant au monde, le pouvoir moral de la papauté, la suprématie acceptée, consentie, aimée, d'une conscience sur toutes les consciences, d'une volonté sur toutes les volontés » ... « Trois cents millions d'hommes firent dans l'intimité de leur conscience, dans la plénitude de leur indépendance personnelle, l'hommage total de leur foi, de leur soumission d'intelligence et de volonté, de leur filiale affection, prêts à accepter la mort, s'il le fallait, plutôt que de méconnaître, je ne dis pas un de ses ordres, mais le moindre de ses désirs ». ... « *Emitte Spiritum tuum et creabitur.* Oui, *creabitur* : l'Église pense au renouvellement des choses par la création « d'un pape selon le cœur de Dieu ».... « Le pape reçoit de l'Esprit-Saint un pouvoir de juridiction, l'investiture d'une autorité, qui s'étend au monde, et s'exerce d'une manière directe, immédiate, sur chacune des Églises particulières, sur chacun des pasteurs, sur chacun des fidèles de la chrétienté ».

(1) Visc. Halifax. *A call to Reunion*, arising out of discussions with Cardinal Mercier, Archbishop of Malines. To which is appended a translation of the Cardinal's pastoral letter to his diocese. London, Mowbray's 1922, p. 57.

Cette brochure contient cinq paragraphes : I. Mon entrevue avec le cardinal Mercier (il s'agit de la première visite faite au Cardinal en octobre 1921, sans aucune mention de la conversation du 6-8 décembre). 2. Mémorandum formant la base de la discussion. 3. Une discussion du memorandum 4. Considérations sur le point de vue romain par rapport aux Églises anglicane et orthodoxe. 5. Réflexions finales. A la page 54, dans le passage où le Cardinal expose comment la primauté a été conférée à saint Pierre selon le témoignage de l'Évangile de saint Mathieu, nous lisons : « It is then that Christ makes His solemn declaration, through which He confers upon Peter and his successors the Priority and the uni-

Enfin, en 1933, quelques semaines avant sa mort, lord Halifax fait un geste qui dénote bien son caractère droit mais tranchant. Sans aucun préavis, au mois de novembre, il donne sa démission de président de l'E. C. U. parce que, écrivait-il, l'organe de cette association avait publié une information désobligeante pour l'activité et les méthodes d'une association sœur *Anglo-catholic Congress* et un article où était tolérée une phrase injurieuse pour le Souverain Pontife (1). Cette démission eut pour résultat l'éloignement de l'auteur responsable de l'article et la fusion des deux associations unionistes sous la dénomination de *Church Union* avec un programme renouvelé. Ce ne fut qu'après ces remaniements que lord Halifax accepta la présidence de la nouvelle association.

* * *

Lord Halifax était si près de la doctrine catholique que

versality of the spiritual government of the Church », L'original porte non la *priorité* mais « la *primauté* et l'universalité du gouvernement de l'Église ». Il est peu probable que l'importance de la traduction littérale du mot primauté ait pu échapper à lord Halifax ; on serait plus porté à admettre que c'est l'obligeant collaborateur remercié spécialement en première page qui a été chargé de la traduction et qu'il n'a pas saisi que le mot primauté a pour les catholiques un sens stéréotypé qu'aucun autre vocable ne peut rendre. Pour parer aux alarmes que cette publication aurait pu susciter, lord Halifax faisait cette déclaration : « Il peut y avoir quelques personnes qui, dans le passé, ont été prêtes à acclamer ce que j'ai eu l'occasion de dire,et qui seront alarmées de ce que semble impliquer ce que j'ai affirmé ici. Elles peuvent y voir une soumission aux exigences romaines et s'imaginer en moi un changement qui entraîne une déloyauté envers l'Église anglicane au service de laquelle j'ai dépensé ma vie... (Or) c'est à cause de l'entière sécurité que je ressens comme membre de cette Église, que je n'hésite pas à défendre le devoir de nous efforcer de reconnaître le besoin d'un centre visible pour l'Église catholique à travers le monde. Nous ferions un pas en avant, qui, avec l'aide de Dieu, contribuerait plus que tout autre chose à promouvoir les intérêts de notre sainte religion et à hâter l'accomplissement de cette chose que nous désirons si ardemment et pour laquelle nous prions sans cesse, la réunion de la chrétienté ».

(1) *The Church Union Gazette*, 1933, p. 278.

beaucoup de catholiques n'ont pas compris comment il ne l'est pas devenu lui-même et pourquoi sa dernière profession de foi, dans les constitutions de la C. U., porte encore : « l'Église d'Angleterre partie intégrante de l'Église du Christ tout entière ». Ceci porte à croire qu'il ne s'est pas défait des appréhensions enracinées chez ses correligionnaires. En général la notion de primauté est toujours comprise chez les Orthodoxes et les anglicans en fonction des notions de monarchie et de suprématie, deux termes que les catholiques emploient rarement ; or, si l'on se réfère aux discussions soulevées lors du concile du Vatican sur ce sujet, on se rend compte combien les Pères du Concile se sont attachés à distinguer la primauté du souverain Pasteur de tout ce qui impliquerait l'absolutisme et l'arbitraire d'un chef d'État autocrate.

Les définitions conciliaires reflètent ces soucis et, depuis lors, du côté catholique, écoles et théologiens se sont appliqués à les expliquer avec précision dans les traités et les controverses, à les adapter à la compréhension de leurs contemporains. Mais le public cultivé protestant ou orthodoxe n'en aura connaissance que par les controverses de leurs théologiens ou la diffusion de brochures comme celle de lord Halifax, où ils trouvent cette doctrine exposée par le cardinal Mercier.

Si le rétablissement de l'Unité est conditionné par le rapprochement, celui-ci est conditionné à son tour par l'assimilation préalable de ces exposés théologiques adaptés à la compréhension des différentes catégories des fidèles, à quelque confession qu'il appartiennent, s'ils sont capables de s'intéresser à ces questions. Cette assimilation n'est pas facile : qu'on se figure la difficulté de faire admettre l'idée d'une souveraineté du pouvoir spirituel à des chrétiens préoccupés surtout de sauvegarder l'autocéphalie de leur Église, ou de lui conserver sa vie et une action corporative propre. S'ils ne se rallient pas d'emblée à notre

point de vue, gardons-nous de taxer leur conviction, souvent sincère, d'illusion ou de mauvais vouloir.

Dom TH. BELPAIRE.

Nous devons à l'obligeance du Secrétaire Général de la *Church Union* une liste très complète des publications de lord Halifax. Nous le prions d'agréer nos remercîments.

I. *Leo XIII and Anglican Orders* by Viscount Halifax. London. Longmans 1912.

II. Brochures.

1. *A Call to Reunion*, by Viscount Halifax, arising out of Discussions with Cardinal Mercier (Archbishop of Malines), to which is appended a translation of the Cardinal's Pastoral Letter to his Diocese. London, 1922.
2. *Further Considerations on Behalf of Reunion*, by Viscount Halifax. with Appendices, including a full account of the visit to Paris in 1896 for Conferences on Reunion. London, 1923.
3. *Reunion and the Roman Primacy*, An Appeal to Members of the English Church Union, by Viscount Halifax. London, 1925.
4. *Catholic Reunion*, A Paper by Viscount Halifax, together with an Account of the last Days of Cardinal Mercier and some Appreciations. London, 1926.
5. *The Conversations at Malines*, 1921-1925. (Les Conversations de Malines 1921-1925). London, 1927.
6. *Notes on the Conversations at Malines*, 1921-1925, Points of Agreement, by Viscount Halifax. London, 1928.
7. *The Conversations at Malines* 1921-1925, Original Documents edited by Lord Halifax. London, 1930.
8. *The Good Estate of the Catholic Church*, by Viscount Halifax. London, 1930.

III Adresses présidentielles de la E. C. U. et tracts de propagande. Les n^os entre parenthèses se rapportent à la série des pamphlets de cette société.

		Price.
(26)	The Folkestone Case and the Hatcham Case. Speech by the Hon. C. L. Wood, President E. C. U.	1 d.
(82)	Reunion and the Principles which should determine our Conduct in Regard to it. Address by Viscount Halifax at the Annual Meeting, June 1918.	1 d.

(83) The Reunion of Christendom. A Speech delivered at Bristol by Viscount Halifax, 1895 2 d.
(84) Speech on Reunion at Annual Meeting of E. C. U. by Viscount Halifax and others. 27 June 1895.
(84*a*) Catholic Unity and the Relation of National Churches to the Church Universal. An Address by Viscount Halifax at the Annual Meeting, 1902. 3 d.
(89) Education Bill, Divorce Acts and Reunion of Christendom. Address by Viscount Halifax, June 1896.
(116) Address by Hon. C. L. Wood. December 1875. 1 d.
(117) The Church and the Privy Council (1) Address at Special Meeting, 16 Jan. 1877. 2 d.
(118) The Church and the Privy Council (11) Address by Hon. C. L. Wood, 27 Feb. 1877. 2 d.
(119) The President's Address at Eighteenth Annual Meeting, 1877. 1 d.
(120) The Judicial Committee of the Privy Council. Three Reasons for not Accepting their Decisions. Address by the President, June 18, 1878. 1 1/2 d.
(121) Letter from the Hon. C. L. Wood, President E. C. U., on « The Present Position of Affairs ». Jan. 1880. 2 d.
(121*a*) An Address by Lord Halifax at the Forty-eighth Annual Meeting, 1907 1 d.
(121*b*) An Address by Lord Halifax at the Forty-ninth Annual Meeting, 1908 . 1 d.
(143) The Doctrine of the Eucharistic Sacrifice and the Dislocation of the Canon. An Address by Viscount Halifax. 1 d.
(143*b*) Proposals for Mutual Explanation. Eucharistic Doctrine. An Address delivered at the Annual Meeting 1900, by Viscount Halifax 1 d.
(150*a*) Reservation of the Blessed Sacrament. Address by Lord Halifax at 58th Anniversary. 19 June 1917.
(153) The Relations of Church and State. An Address by Lord Halifax at the Annual Meeting 1913. 1 d.
(174) « Church Defence and Church Reform ». A Letter to the Members and Associates of E. C. U. from Viscount Halifax, 1 Jan. 1886. 1 d.
(202) Liturgical Improvement, or the Alternative Use of the Prayer Book of 1549. By Lord Halifax. 6 d.
(202*a*) The Due Limits of Ritual; How to define and

how to secure Them. A Paper read at the Hull Church Congress by Viscount Halifax. 2 d.

(211*b*) Considerations affecting Religion arising out of the War (Russia, England & Germany). Papers by the Viscount Halifax, Mr W. Birkbeck, and Rev. A. E. Oldroyd. 6 d.

(212*a*) The King's Declaration. A Speech by Viscount Halifax. 1 d.

(239) The President's Address at the Twenty-sixth Annual Meeting of E. C. U., 10 June 1885. 2 d.

(239*a*) The Agitation against the Oxford Movement. An Address by Viscount Halifax at the Annual Meeting, 15 June 1899. 1 d.

(239*b*) The Present Position and the Common Creed of Catholics and Evangelicals. Addresses by Viscount Halifax and the Rt. Hon. C. W. E. Russell. 2 d.

(239*c*) The Events of the Last Twelve Months. An Address by Viscount Halifax at the Annual Meeting, 25 June 1903. 3 d.

(239*d*) The Address by Lord Halifax at the Forty-sixth Annual Meeting, 1905. 3 d.

(239*e*) The Address by Lord Halifax at the Fiftieth Annual Meeting (Jubilee Year), 1909. 2 d.

(239*f*) The Address by Lord Halifax at the Fifty-first Annual Meeting 1910. 2 d.

(239*g*) I. Dangers which threaten the Catholic Revival. II. The Judicial Committee of the Privy Council. Two Addresses by Lord Halifax at the Annual Meetings, 1911 1 d.

(239*h*) The Present Position. An Address by Lord Halifax at the Annual Meeting, 1912. 1 d.

(239*i*) Questions before the Church. An Address by Lord Halifax at the Annual Meeting, 1914. 1 d.

(243) Kikuyu and Prayer Book Revision. An Address by Lord Halifax at the Annual Meeting 1915. 1 d.

(243*a*) The Kikuyu Conference, by the Lord Halifax. 1 d.

(253) The Limits of Comprehensiveness in the National Church. By Hon. C. L. Wood. 2 d.

(254) The Position and Future Prospects of the E. C. U. Speech of Hon. C. L. Wood on 9 June 1880. 3 d.

(255) Address by Hon. C. L. Wood at Anniversary of E. C. U., 13 June 1882. 1 d.

(256) Letter to the Officers of Branches &c. By Hon. C. L. Wood., 1 Jan. 1885. 1 d.

(269*c*) The E. U. C. : its Future viewed in the Light of its Past. An Address by Viscount Halifax at the Annual Meeting, 1901. 2 d.

(271*a*) The Christian Monarchy, with Special Reference to Modern Problems of Church Government by Rev. W. Crouch, with preface by Lord Halifax. 1/6 d.

(280) What Constitutes an Exercise of Spiritual Authority? By Hon. C. L. Wood. Seventeenth Annual Meeting, 1876. 1 d.

(295) The Lambeth Opinion, and its Bearing on the Liberties and Needs of the Church of England. An Address by Viscount Halifax. 3 d.

(307*a*) The Rights of the Church of England under the Reformation Settlement. A Letter to the Lord Bishop of Winchester. By Viscount Halifax. 1/-

(308) The Royal Commission on Church Courts in Relation to the Royal Supremacy, and the Imprisonment of Rev. S. F. Green in Lancaster Castle. By Hon. C. L. Wood.

(309) The Royal Commission and the Ecclesiastical Courts. A Paper read by Hon. C. L. Wood at Newcastle Church Congress. 2 d.

(310) The Report of the Commission on Ecclesiastical Courts. A Letter to the Members of the E. C. U. By the Hon. C. L. Wood. 1 d.

(315) The Trial of the Bishop of Lincoln. An Address by Viscount Halifax, at Bristol, 30 Jan. 1889. 1/-

(318) The Proceedings against the Bishop of Lincoln. Address by Lord Halifax at the 30th Anniversary of E. C. U. 1 d.

(321) The Lawlessness of the Clergy. By Viscount Halifax. 1 d.

(397) The Athanasian Creed. A Speech by Rev. Canon Newbolt. Preface by Lord Halifax. 1 1/2d.

Un idéal de l'icone.

I

La théologie de l'icone ne semble pas être un sujet à la mode, tandis que l'icone comme objet d'art religieux attire l'intérêt d'historiens de l'art et même de beaucoup de personnes cultivées. Les études iconographiques se multiplient (1), peut-être en partie à cause de la diffusion en original et en reproduction des produits de l'iconographie russe.

L'icone paraît à première vue une chose plutôt simple, facile, parlant à l'imagination et au sentiment religieux de tout homme. Il suffit cependant de quelques notions élémentaires sur l'histoire des doctrines chrétiennes pour constater une divergence profonde entre les conceptions occidentale et orientale de l'icone. Nous ne voulons pas entrer dans des détails qu'on pourra facilement trouver dans les ouvrages généraux traitant de la lutte des images (2). On pensera à l'intensité beaucoup moindre de cette lutte en Occident et à son point principal, le *culte* à rendre aux images ; c'est lui aussi qui sera au centre des discussions scolastiques sur les images (3), qui occupera presque exclu-

(1) On peut trouver des indications dans l'article de Dom TH. BECQUET, *Les « saintes icones »* dans *Irénikon*, 1930, VII, 428-447. On y ajoutera le livre de P. SCHWEINFURTH, *Geschichte der russischen Malerei im Mittelalter*, La Haye, 1930.

(2) A côté des articles dans le *Dict. théol. cath.* (*Iconoclasme, Images, culte des*) et dans le *Dict. Arch.* (*Images, culte et querelle des*) consulter J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, Paris, 1919, III, 2e édit., p. 435-483 ; L. BRÉHIER, *La querelle des images*, Paris, 1905 ; K. SCHWARZLOSE, *Der Bilderstreit*, Gotha, 1890 ; E. J. MARTIN, *A History of iconoclastic controversy*, Londres, s. d., etc.

(3) On peut voir leur exposé chez V. GRUMEL, *Images* (*culte des*) *Dict. théol. cath.* VII, c. 766-844.

sivement Petau (1), et que nous trouvons encore aujourd'hui dans les traités et manuels catholiques sur l'Incarnation, jusqu'au modeste A. Tanquerey (2).

A part le culte des images, l'Occident chrétien s'est plu à considérer leur rôle pédagogique et anagogique en religion, marchant ainsi sur les traces de saint Grégoire le Grand dont le passage de la lettre à Sérénus de Marseille est classique à cet égard : *quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus quia in ipsa etiam ignorantes vident quid sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt. Unde et praecipue gentibus pro lectione pictura est* (3). Rappelons les trois buts que saint Thomas assigne aux images religieuses : l'instruction, le souvenir et l'intensification de la piété (4).

On pourrait multiplier indéfiniment les caractéristiques de l'attitude occidentale envers les icones. Elles sont surtout nombreuses chez les théologiens protestants, amateurs de philosophie religieuse et plutôt ennemis de l'icone. Relevons en deux, concises et éloquentes : W. Gass emploie les mots de *nüchtern, praktisch, pedagogisch* (5) ; G. Ladner considère l'icone en Occident comme un *Ersatz* des réalités spirituelles (6).

En plus des constatations objectives, nous avons trouvé chez ces auteurs la marque d'une certaine satisfaction devant l'iconologie plus positive des Occidentaux. Pour L. Bréhier, leur *bon sens* a su réprouver « le fanatisme des iconoclastes et les inspirations néoplatoniciennes des théo-

(1) *Dogmata theologica*, V, *De Incarnatione*, l. XV, c.XI-XVIII; Venise, 1757.

(2) *Synopsis theologiae dogmaticae* 1931, t. II, p. 854-857.

(3) Migne, P. L. LXXVII, c. 1128.

(4) *IV Sent.* l. III. *Dist.* IX, a. 2.

(5) *Symbolik der griechischen Kirche*, Berlin, 1872, p. 328.

(6) *Der Bilderstreit und die Kunstlehren der byzantinischen und abendländischen Theologie. Zeitschr. für kirch. Geschichte*, Stuttgart, 1931, L, p. 13.

logiens grecs » (1). J. Tixeront semble se féliciter de ce qu'on n'ait pas accepté en Occident l'efficacité quasi-sacramentelle des icones (2). E. Martin juge sévèrement les spéculations de saint Théodore Studite, si elles devaient être prises à la lettre, comme *mere word spinning unrelated to reality* et parle du *sure instinct* occidental dans cette question (3).

Bref, l'icone occupe une place modeste dans les institutions religieuses de l'Occident chrétien, même catholique. Elle appartient au genre des choses indifférentes *hoc est quae ad salutem omnino necessaria non sunt nec ad substantiam ipsam religionis attinent...* (4). Il devient alors difficile de comprendre l'âpreté des luttes iconoclastes en Orient (5).

C'est à lui que nous voulons venir, attiré par le Père Bulgakov. Il n'a pas fallu, certes, attendre son étude dogmatique sur l'icone (6) pour connaître, peut-être vaguement, l'attitude orientale envers elle (7). Les historiens protestants du dogme (Harnack, Seeberg, Bonwetsch, etc.) ont développé et développent des considérations *religionsphilosophisch* sur le génie religieux grec et « l'iconisation », la sensibilisation *(Versinnlichung)* du christianisme et le rôle du symbolisme néoplatonicien. Loin de ces vastes synthèses et de ce passé historique dont nous reparlerons encore, dans le domaine empirique et contemporain, les orthodoxes, les Russes surtout, aiment à opposer l'icone au « tableau religieux » de l'Occident. On nous a souvent dit à nous-mêmes que les icones orientales ne « vivaient » plus chez les catholiques et devenaient des pièces de musée.

(1) *Op. cit.*, p. 45.
(2) *Op. cit.*, p. 483.
(3) *Op. cit.*, p. 194 et 145.
(4) PETAU, *op. cit.*, c. XIII.
(5) S. GRUMEL, *art. cit.*, c. 822 suiv.
(6) *Ikona i ikonopočitanie. Dogmatičeskij očerk.* Paris, YMCA, 1931, p. 166.
(7) *Irénikon* a publié les articles du comte BENNIGSEN. *Les icones dans l'Église russe*, V, 1928, p. 129-134 et 244-251.

Le livre du Père Bulgakov doit nous transporter, comme d'habitude, de la superficie du tempérament religieux aux profondeurs ontologiques du dogme orthodoxe sur l'icone et justifier en doctrine les constatations psychologiques faciles.

* * *

Nous disions que la théologie de l'icone était peu étudiée de nos jours. Sans doute le professeur G. Ostrogorskij a entrepris l'étude de la théologie *historique* de l'icone dans des opuscules et des articles d'approche (1), en attendant un ouvrage plus complet (2). Mais ce bagage historique ne peut compter dans le vide théologique que notre auteur déplore et se propose de combler. Sa tâche en effet est exclusivement spéculative. Il ne veut utiliser de données historiques que pour autant qu'elles peuvent servir son but principal (p. 6). Aussi trouvons-nous une bibliographie à peine visible et des problèmes d'histoire suffisamment complexes expédiés en vitesse sur la foi d'un seul historien. Défaut de conséquence, surtout quand il s'agit du monophysisme des iconoclastes, subtil peut-être et subordonné à d'autres facteurs religieux, mais réel tout de même pour beaucoup d'auteurs. Le Père Bulgakov les disculpe de toute erreur christologique (p. 19), ce qui d'ailleurs sert parfaitement sa thèse. Nous y reviendrons plus tard et nous voulons seulement noter ici une certaine pauvreté historique de l'étude. L'auteur n'a pas beaucoup de confiance en *la lettre*. Ce n'est pas une nouvelle pour quiconque l'a fréquenté.

(1) Voici quelques unes de ses publications en langues non russes. *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929 ; *Les décisions du* Stoglav *au sujet de la peinture des images et les principes de l'iconographie byzantine*, Mélanges Uspenskij, I, p. 393-411, Paris, 1930 ; *Les débuts de la querelle des images*, Mélanges Diehl, I, p. 235-256, Paris, 1930 ; *Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung*. Seminarium Kondakovianum, 1933, VI, p. 73-88.

(2) V. Grumel. *Échos d'Orient*, 1930, XXXIII, janv.-mars, p. 92-100.

Allons-nous analyser les spéculations du Père Bulgakov au point de vue scolastique ? La tâche serait ingrate et peu intéressante. L'ignorance de l'*analogie* (dans le seul concept d'*image* par exemple) surnagerait bien vite comme déficience principale de tout le système. Constatation facile, mais trop négative pour comprendre les tendances de la *sophiologie*, à laquelle l'auteur, dans une admirable unité de pensée, réduit tous les problèmes qu'il étudie. Ce n'est pas d'elle que nous voudrions parler ici.

Enfin il serait inutile de vouloir examiner l'étude à l'aide de la méthode théologique catholique. L'argumentation bulgakovienne est bien différente ; sans doute, le terme de *tradition* y revient constamment, mais dans le sens supra-rationnel de la conscience vivante de l'Église que le fidèle peut connaître dans une intuition mystique (1). D'ailleurs le critère pour juger d'un système doctrinal doit se chercher, d'après le Père Bulgakov, non dans sa cohérence spéculative, mais dans sa valeur vitale.

Pour un théologien catholique, cette étude est un essai de *philosophie religieuse* ; nous croyons y trouver, en effet, un idéal *synthétique* de l'icone. On verra dans la suite si cet idéal est purement subjectif ou bien s'il exprime une tradition religieuse.

Notre point de vue nous semble légitime, puisque l'icone appartient aux choses « indifférentes », au domaine de la psychologie religieuse avec sa part considérable d'idéalisme. D'autant plus légitime, peut-être, que les différences de mentalité religieuse entre Orient et Occident s'y révèlent considérables. Et n'est-ce pas Dostoevskij qui demandait, dans une vue profonde des choses humaines, qu'on jugeât

(1) On peut très utilement consulter à ce propos la documentation intéressante du P. Spačil dans *Doctrina theologiae Orientis separati de revelatione, fide, dogmate*. Orientalia christiana, 1933, XXXI-2, nº 88, p. 275 [135]-292 [152].

l'homme non d'après ce qu'il est, mais d'après ce qu'il voudrait être ?

Cependant le P. Bulgakov se propose un but *dogmatique* : élaborer le dogme de l'icone, arrêté à un stade théologique insuffisant : les décisions disciplinaires du concile de 787, les spéculations fautives (p. 61) des apologètes de l'icone des VIIIe et IXe siècles et le marasme subséquent, tant en Orient qu'en Occident. Ici surtout l'indifférence pour l'icone serait un fait « frappant, ayant, croyons-nous, des racines profondes dans les particularités de la théologie catholique » (p. 39), particularités qui ne reçoivent pas d'explication (1).

La tâche *dogmatique* de l'auteur pourrait à première vue sembler étrange dans le domaine de l'icone et en contradiction avec le point de vue psychologique. L'étonnement, l'opposition, et donc l'incompréhension, se vérifieraient si le Père Bulgakov comprenait le dogme à la façon catholique. Il le comprend comme une « projection logique d'un principe supra-logique » (2), d'une expérience religieuse profonde et collective. Trouver l'expression la plus adéquate à la vérité vitale de la tradition orthodoxe sur l'icone, telle semble être la fin recherchée.

« L'icone avait déjà occupé sa place dans la vie ecclésiastique et était déjà devenue un objet de tradition avant que n'eût commencé la réflexion théologique à son sujet ainsi que le doute sur la possibilité de représenter Dieu et de vénérer les icones » (p. 14). Les controverses théologiques ont suivi les doutes sans aboutir à un résultat appréciable, de sorte que « ... tout comme le culte des icones était entré

(1) L'A. cite plusieurs ouvrages catholiques, l'article du P. Grumel dans le *Dict. théol. cath.* par exemple, où il aurait pu trouver un exposé détaillé des controverses scolastiques sur les images. Elles ont porté, avons-nous déjà fait remarquer, exclusivement sur le culte. L'affirmation ne paraît donc pas dénuée de fondement.

(2) *Očerki učenija o Cerkvi*, Put, 1926, no 2, p. 50.

dans la pratique de l'Église avant le septième concile, sous la conduite du Saint-Esprit, tel il reste au fond après ce concile et jusqu'à nos jours » (p. 38). Heureusement « ... la sagesse de l'Église, mue par l'Esprit-Saint, est plus perspicace que n'est chacun de ses membres, que n'étaient les théologiens des VIII[e] et IX[e] siècles en particulier, que n'étaient les Pères eux-mêmes... *Nous ne sommes pas du tout obligés de recevoir ces opinions* » (p. 43).

La perspicacité du Père Bulgakov lui fait voir les erreurs de tous ses devanciers et, dans un élan créateur, lui fait trouver une solution qui serait conforme à la tradition orthodoxe bien comprise, et nouvelle à la fois, solution que l'instinct ecclésiastique cherchait depuis mille ans.

II

L'auteur distingue avec raison entre la possibilité de l'icone et son culte. Le premier problème l'occupera davantage : il importe en effet de savoir si les images religieuses sont légitimes avant de se mettre à discuter leur vénération. Sont reprises en détail les célèbres arguties christologiques du concile iconoclaste de 754 (1), dont notre théologien admire non seulement la précision dialectique à la suite de K. Schwarzlose, mais, ce qui plus est, la force d'argumentation. On toucherait ici, à en croire G. Ostrogorskij, un penchant du tempérament intellectuel national : seuls, des auteurs russes se seraient intéressés à ce que Ostrogorskij appelle les *fondements gnoséologiques de la querelle byzantine des images* (2). Le Père Bulgakov passe cet article sous silence. Il y aurait cependant trouvé des observations *historiques* intéressantes sur le vrai point de discorde entre

(1) MANSI XIII, c. 208-356.

(2) Titre d'un article en russe dans *Seminarium Kondakovianum*, 1928, II, p. 47-52.

iconoclastes et iconodules, la philosophie de l'image (1) mettant fin au prétendu piétinement christologique de la théologie de l'icone.

Bien que Petau ait trouvé fastidieux de s'arrêter longuement aux raisonnements en question, *piget in nugis istis, et vanis ac futilibus iconoclastarum argutiis tempus terere* (2), nous sommes obligés de ne pas suivre son conseil pour pouvoir comprendre le point de départ du système bulgakovien.

Un lecteur peu familier avec l'histoire de l'iconoclasme et habitué a voir dans l'icone une « chose indifférente » ressortissant au domaine de l'être *représentatif* dans lequel les divisions ne peuvent avoir de conséquences ontologiques, est tout dérouté d'entendre les iconoclastes accuser les iconodules de séparer ou de confondre les deux natures du Christ dans l'icone selon qu'ils prétendraient ou non représenter sa nature divine. Les iconodules répondaient à ces accusations de monophysisme et de nestorianisme avec l'affirmation de la chair réelle et donc représentable du Verbe incarné et avec l'affirmation non moins nette de l'impossibilité de représenter la divinité incirconscrite du Verbe, sans pour cela diviser ses deux natures. Le Père Bulgakov juge cette réponse très faible, une *ignorantia elenchi*.

L'impossibilité de représenter Dieu une fois admise, les iconoclastes devaient infailliblement avoir raison. La légitimité de l'icone dépend de la question : peut-on ou ne peut-on pas représenter Dieu ? Procéder ainsi c'est transposer le problème iconologique du terrain christologique qui lui est défavorable, sur le terrain sophiologique (3). Voilà « l'œuf de Colomb » de notre auteur.

(1) G. Ladner, dans son article cité, réfute en passant les conclusions d'Ostrogorskij, exposées dans son livre allemand *Studien*... (cité plus haut), p. 42 suiv.

(2) *Op. cit.*, c. XVIII.

(3) L'A., comme nous l'avons déjà fait remarquer plus haut, est in-

* * *

Nous laisserons de côté certaines des antinomies sur lesquelles le Père Bulgakov établit son intuition dogmatique, parce que, malgré le charme antirationnel que l'antinomie exerce sur lui, toutes ne nous semblent pas directement utiles à la marche de son raisonnement. « La nature de l'antinomie réside dans l'identité et l'inséparabilité des opposés, *coincidentia oppositorum*, et l'antinomie de l'icone consiste en ce que Dieu n'est pas représentable parce que la créature ne peut le connaître, puisqu'il lui est transcendant, et en ce qu'Il est simultanément représentable parce qu'il se révèle à la créature, puisque son image est imprimée en elle et que les *τὰ ἀόρατα αὐτοῦ* sont devenus visibles, comme saint Paul, l'apôtre de la théologie antinomique, l'annonce avec une audace inspirée » (p. 55-56).

Les idées divines, tout en étant en Dieu (*Sophia* incréée), sont répandues dans le monde (*Sophia* créée). Elles peuvent être retrouvées et représentées. L'esthétique entre ici en cause.

Le Père Bulgakov en a une conception idéaliste, évidemment. Il s'insurge avec véhémence contre le naturalisme des apologètes de l'icone, de saint Théodore Studite spécialement, cause de leur faiblesse et de leur inconséquence.

L'art vrai, pour notre auteur, n'est pas une reproduction passive des objets, mais une contemplation active des idées, des prototypes dans les choses et leur reproduction dans la matière. La complète transparence d'une chose concrète pour son idée est la beauté (1).

Il appartient à l'homme de contempler les prototypes et de les reproduire, dans son activité « iconisante » (*ζῶον εἰκονικόν*) et créatrice (*ζῶον ποιητικόν*) d'image de Dieu,

complet pour l'iconoclasme ; il se limite au célèbre *ὅρος* sans mentionner, d'autres tendances doctrinales. Notons à sa décharge le peu qu'il reste des écrits iconoclastes.

(1) *Lěstvica Iakovlja, ob angelach*. Paris, YMCA, 1929, p. 120.

« d'œil et d'oreille du cosmos ». Cette idéation artistique, tout comme l'idéation logique (l'homme étant aussi *logos* de l'univers) (1), n'ont rien de commun avec des processus subjectifs. Ils possèdent une valeur objective parce que les idées des choses témoignent à travers l'homme ; en lui se produit une prise de conscience du monde (si nous comprenons bien).

« Ainsi l'art représentatif, l'iconisation des choses, prend racine non dans l'adaptation subjective et anthropomorphe à la faiblesse humaine (comme les défenseurs même de l'icone l'admettent), mais dans le fondement objectif et anthropocosmique du monde, dans les prototypes sophiques en conformité avec lesquels ce monde créé par la sagesse existe » (p. 74).

Le Père Bulgakov s'en prend, dans ce passage, à la conception anthropomorphe de l'icone chez saint Jean Damascène, contrastant avec l'allure hautement sophiologique des trois discours sur les images. Ce reproche mis à part, le Damascène jouit de plus de faveur dans ces pages que les théologiens qui suivirent le septième concile.

L'homme entier, corps et esprit, en tant qu'objet, reflète l'image de Dieu ; si l'on refusait au corps cette dignité, l'image de Dieu ne pourrait être représentée et les iconoclastes auraient raison. En Dieu existe une corporalité éternelle (qu'il ne faut pas confondre avec matérialité) semblable à la corporalité humaine et fondement de la possibilité de représenter Dieu humainement, possibilité pressentie par les arts plastiques païens, voilée à cause du péché originel et enfin victorieusement affirmée dans le christianisme. « Pour l'icone, ce qui importe ce n'est pas (comme le croyaient les iconodules, C. L.) le fait que le Seigneur a pris un corps visible mais bien celui qu'il l'a rétabli dans son état véritable » (p. 91).

(1) Voir S. BULGAKOW. *Was ist das Wort ?* Festschrift für Th. G. Masaryk, I, p. 25-70, Bonn, 1930.

Nous arrivons graduellement à l'icone par excellence, celle de Jésus-Christ. Le P. Bulgakov, semblable en cela aux iconoclastes dont il n'examine, répétons-le encore, que les spéculations christologiques, parle à peu près exclusivement de cette icone. Les expressions qu'il emploie servent bien sa pensée, peut-être, mais ne nous l'ont pas manifestée dans une parfaite transparence ; son livre pourtant en donne la nostalgie.

L'humanité du Christ est l'image la plus parfaite de Dieu à cause de l'identité et de la diversité aussi (antinomies) de l'unique image du Christ (image est corrélatif de personne) dans ses natures humaine et divine. L'identification des deux reflets, qui n'est jamais parfaite (le créé ne pouvant devenir incréé), atteint son maximum dans la glorification du Christ. « L'image visible de Dieu dans l'humanité du Christ était non seulement perceptible aux contemporains mais elle peut être représentée, son *icone* est possible » (p. 96) (1).

Les iconodules ignoraient l'antinomie iconologique et affirmaient, en réponse aux iconoclastes, ne vouloir représenter dans l'icone que la seule humanité du Christ (2). L' « identité » des images, que nous venons d'exposer, rend inadmissible une semblable *pars pro toto* et le P. Bulgakov la condamnerait avec autant de vigueur qu'Eusèbe dans sa lettre à Constance (3), et il y verrait occasion de sarcolatrie (4).

(1) Le P. Bulgakov a recours dans ces considérations à la notion orthodoxe de la *communication des idiomes* ; il n'en cite que le nom en la supposant connue.

(2) Leur idéal de l'icone aurait été une photographie ou une planche d'atlas anatomique.

(3) PITRA, *Spicil. solesm.* I, 383-386. Chez TIXERONT, *op. cit.*, p. 445.

(4) On est quelque peu étonné de ne pas trouver ici le texte revenant souvent dans la lutte des images. « Aussi, désormais, nous ne connaissons plus personne selon la chair ; et si nous avons connu le Christ selon la chair, à présent nous ne le connaissons plus de cette manière ». II COR., V, 16.

L'optimisme iconologique de l'auteur se voit cependant aussi obligé de reconnaître dans l'icone, dans tout portrait en général dont elle n'est qu'une espèce, une *pars pro toto*, parce que l'esprit, l'idée à représenter est insondable et illimitée. Quelle distinction doit-on faire entre la *pars pro toto* condamnable des iconodules et la *pars pro toto* inévitable et « sophiologique » ? Si nous comprenons bien, la première ne représente *pas du tout* l'esprit, en l'occurrence la divinité, tandis que la seconde le fait, mais *imparfaitement* « ... l'esprit entier est perceptible dans chacune de ses manifestations parce qu'il est indivis. Ainsi toute icone, tout en ayant une signification particulière, garde quand même une valeur générale » (p. 101). C'est un symbole, mais *Gegenstandssymbol*, symbole rempli.

Que penserait le P. Bulgakov de l'explication sans antinomie du P. Grumel : « L'image artificielle ne présente directement que ce que la vue peut percevoir, c'est-à-dire les couleurs, les traits, les contours, elle ne peut représenter l'âme et ses facultés ; mais parce que ces dernières sont nécessairement unies dans l'homme avec les caractères individuels perçus par la vue, il s'en suit qu'en peignant ceux-ci, on désigne indirectement celles-là et, partant, l'on peut vraiment dire que l'image artificielle est l'image de tel homme, quoiqu'elle ne soit directement que l'image de son corps dans ses accidents extérieurs. Le concile de Nicée arguera de ce caractère pour revendiquer la légitimité des images du Christ » (1) ?

L'inadéquation de l'icone, celle du Christ surtout, par rapport au prototype ne lui enlève donc pas toute valeur. Il lui suffit de ne pas être vide, de porter en soi un reflet de ce prototype, de la divine image du Christ, quand celle-ci est en cause. L'icone du Christ (et des Saints en tant que membres du Christ) devient une théophanie imparfaite, les

(1) *Art. cit.*, c. 793.

« arrières » de Dieu (EXODE XXXIII, 23) terme qui a eu et a encore beaucoup de vogue chez les auteurs spirituels de l'Orient chrétien.

* * *

L'homme à qui Dieu a donné de voir les choses spirituelles et de les reproduire, possède une grande mission, un grand service ecclésiastique ; l'Orient chrétien connaît en effet l'ordre des saints iconographes. André Rublev, mort en 1430, et auteur de la célèbre Trinité, en fait partie.

L'iconographe idéal est avant tout homme d'Église (1), parce qu'un orthodoxe ne peut rien en dehors de la communauté de grâce et de vérité. En Occident, on connaît de réputation le canon iconographique et on lui attribue d'ordinaire la rigidité uniforme des icones orientales (2). Pour le Père Bulgakov, le canon est un « ... trésor de la mémoire *vivante* de l'Église, de ses visions et intuitions, de son inspiration *sobornaia* (collective) et, à ce titre, un aspect de la tradition ecclésiastique à côté d'autres » (p. 108) ; il est la garantie du caractère ecclésiastique de l'icone sans être une entrave à l'inspiration individuelle ; « si les visions spirituelles et les révélations dont témoignent les icones étaient possibles anciennement, elles le sont encore aujourd'hui et le seront à l'avenir » (p. 111).

L'auteur ne s'attarde pas sur ces idées, fréquentes dans la théologie néo-orthodoxe ; elles sont caractéristiques par leur insistance sur l'harmonie entre l'individuel et le social dans la *sobornost*. Il mentionne encore en note le symbolisme

(1) On trouvera les qualités morales requises de l'iconographe ainsi que sa bénédiction liturgique dans DIDRON, *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine* Paris 1845, surtout p. 11-16. Cfr aussi MANSI XVI, 164 et chez E. DUCHESNE, *Le* Stoglav *ou les Cent Chapitres*, Paris, 1920, p. 133-135.

(2) Pour une mise au point occidentale de cette question, nous renvoyons à LOUIS RÉAU, *L'art russe*, Paris, 1921.

de l'icone trop peu étudié et passe au problème du culte de l'icone (1).

III.

Pour bien comprendre la pensée ultérieure du Père Bulgakov, on doit se reporter à ce qu'il disait de l'inadéquation de tout portrait, de l'icone surtout, par rapport au prototype. Cette inadéquation ne détruit pas la valeur artistique du portrait ou la valeur religieuse de l'icone : elle demande néanmoins un supplément d'un autre ordre : l'appellation. Donner au portrait le *nom* de la personne qu'il représente, c'est le faire participer, en quelque sorte, à la richesse inexhaustible de l'être personnel (2).

Dans le cas du portrait religieux, l'appellation est faite par l'Église, l'Église toute entière étant le sujet de la contemplation à travers l'individualité des peintres d'icone ; elle s'appelle *bénédiction*, et elle établit un lien nouveau et surnaturel entre le prototype et son image, une présence spéciale du premier dans la seconde *pour la prière* (3).

Sans doute la bénédiction de l'icone n'existe pas partout

(1) Puisque nous tâchons de faire apparaître des divergences de tendances entre l'Orient et l'Occident, il est peut-être curieux de citer, en conclusion des considérations du Père Bulgakov sur l'*art* iconographique, une réponse de Jean de Saint-Thomas à la question de savoir pourquoi il n'y a pas de don du Saint-Esprit correspondant à l'art, « mais les facultés ordonnées à la production artistique ne reçoivent pas une telle motion (à l'égard de la fin dernière) parce que les arts ont trait seulement à des œuvres d'ordre naturel — il n'y a pas d'ouvrages d'art surnaturels » (*Dons du Saint-Esprit*, trad. R. Maritain, Juvisy, 1930, p. 259).

(2) Le Père Bulgakov met cette opinion en relation avec l'onomatodoxie, doctrine identifiant le nom de Dieu avec Dieu lui-même. Voir à ce sujet S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 208 et W. N. Iljin, *Die Lehre von Sophia der Weisheit Gottes*... dans *Westöstlicher Weg*, 1929, nº 7, 8 et 9. *Irénikon*, VII, 1928, p. 225.

(3) Dans le même souci de contraste, citons la définition commune de la bénédiction de l'image : une députation au culte et une soustraction aux usages profanes.

dans l'Orient orthodoxe, elle était inconnue à l'époque de l'iconoclasme, le concile de 787 n'en parle pas.

Le lien métaphysique entre le prototype et son image pourrait suffire à la rigueur (1). Dans l'Église orthodoxe russe qui bénit les icones (2), il ne suffit plus à produire cette présence grâce à laquelle l'icone est « un lieu de rencontre pour la prière ». La bénédiction produit entre le prototype et son image une ressemblance toute surnaturelle voisine de celle des images acheiropoiètes (3) et racine des effets thaumaturges des icones. On ne peut vénérer une icone non bénite.

La controverse sur la différence entre l'Eucharistie et l'icone du Christ appartient au cœur des polémiques qui suivirent le concile de 787. Le Père Bulgakov ne pouvait la passer sous silence. Elle lui permet de préciser, en termes moins philosophiques que saint Théodore Studite, la présence « idéale » dans l'icone : la bénédiction productrice de la présence n'amène aucun changement dans la *matière* de l'icone, à l'opposé de la consécration eucharistique qui

(1) Ce lien, base du culte des images de l'aveu des théologiens, a été diversement compris. En Occident, l'unité du prototype et de son image est, *sub ratione formalissima*, assimilée par BILLUART (qui semble bien être allé le plus loin dans cette direction) à l'unité intentionnelle de l'espèce intelligible et de l'objet *De Incarnatione, diss.* XII, a. 5. *Summa Summae*, V, Paris, 1887, p. 291). En Orient, faut-il le rappeler ? le grand théologien à cet égard est saint Théodore Studite auquel les théologiens protestants reprochent d'avoir attribué à l'icone une valeur absolue pour justifier la superstition populaire sur la présence de la divinité dans l'image. Contrairement à sa promesse, mais conformément à son silence quant à la philosophie de l'image, le Père Bulgakov ne discute guère les spéculations du Studite.

(2) Soit dit en passant, le Père Bulgakov constate la ressemblance de la bénédiction du *Trebnik* avec celle du Rituel romain. Elle peut difficilement étonner quelqu'un qui est tant soit peu au courant de l'histoire du *Trebnik*.

(3) Le Père Bulgakov considère le récit de l'image d'Edesse comme une tradition ecclésiastique. Voir à ce sujet, Dom LECLERCQ, *Abgar* (*La légende d'*) dans *Dict. d'Arch. chrét.* I, c. 87 sq. et E. VON DOBSCHÜTZ, *Christusbilder*, Leipzig, 1899.

rend le Christ présent non « idéalement » mais réellement. La fin de l'Eucharistie est dans la communion ; la fin de l'icone est la prière (1).

On évitera deux excès par la vraie notion de présence dans l'icone : l'excès nominaliste qui range l'icone dans la catégorie des peintures subjectives et anthropomorphes ; l'excès réaliste dégénérant en superstition chez les simples et la frisant chez S. Théodore Studite dans sa lettre à Jean Spathaire (2). L'icone ne peut être utilisée que pour la prière, la faire servir de parrain au baptême est un abus, tout comme l'Eucharistie est donnée seulement pour la communion. Les catholiques voudraient en faire dans les expositions l'usage qui appartient seulement à l'icone.

* * *

Il est légitime de se demander ce que pense le Père Bulgakov du rôle de l'icone dans la vie religieuse. Est-elle chose indifférente qu'il est seulement défendu de mépriser ou qu'accidentellement il est prescrit de vénérer pour éviter le scandale ? (3) Les humbles en auraient-ils seuls besoin (4) ou bien sa nécessité s'étend-elle à tous ? (5)

(1) Ranger les icones à côté de l'Eucharistie est bien conforme à la mentalité religieuse orthodoxe. Nous tombons sur un texte éloquent à cet égard : « ... *τὴν ἀρχηθινὴν καὶ μόνην λατρείαν, διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, τῇ ζωοποιῷ καὶ ζωαρχικῇ Τριάδι προσαγηκότες, τὴν δὲ εἰκονικὴν σεβασμιότητα, ὡς τῆς ἀληθείας σύμβολά τε καὶ χαράγματα, εἰσεδέξαντο*, après avoir offert à la Trinité vivifiante et principe de la vie d'adoration qui revient à la cause première et qui est unique, à cause de l'offrande du Corps du Christ, ils reçurent la vénération due à l'icône, en tant que symboles et marques de la vérité ». *L'iconographie dans un document grec du IXe siècle*, dans *Roma e l'Oriente*, V, p. 351. On pourrait certainement trouver d'autres textes semblables.

(2) P. G. XCIX, c. 962 b.

(3) GRUMEL, *art. cit.*, c. 842-843.

(4) S. JEAN DAMASCÈNE, P. G. XCIV, c. 1337, 1264 ; S. NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *id*, C, c. 380-381 ; MANSI, XIII, c. 482 D, 304 D.

(5) S. THÉODORE STUDITE, voir l'index au mot *imago*, P. G. XCIX, c. 1872-1873.

Nous croyons qu'il n'aimerait pas ces questions trop « casuistes » traitant d'obligation. L'icone, tout en n'étant pas au centre de la vie religieuse individuelle, laquelle est adoration en esprit et en vérité, appartient à l'activité la plus haute de l'homme, celle qui doit transfigurer le monde en y imprimant l'image de Dieu. L'icone fait partie d'une religion *intégrale et concrète*. Elle est un art théurgique (1).

Nous ne croyons pas pouvoir mieux conclure cet exposé qu'en citant l'auteur lui-même. « Ainsi le fondement du culte des icones est l'*image de Dieu* apparue dans la création, dans le monde et dans l'homme, et rétablie dans le Christ. Le Christ est vrai Dieu et vrai homme, et l'icone du Christ est l'image unique de Dieu et de l'homme dans le Dieu-homme. Tel est le fondement de l'iconographie. Quant au fondement du culte des icones, on le trouve dans la *vertu* communiquée par la grâce à l'icone du Christ, qui devient l'endroit de sa présence idéale et son image vivante ».

La *vertu* doit probablement souligner le contraste avec la définition du concile de Trente *non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae* (2).

IV.

Dans nos préambules, nous avions indiqué notre point de vue. Inutile d'y revenir maintenant. A supposer même qu'on veuille critiquer en détail l'étude dogmatique du théologien orthodoxe, on s'apercevrait vite que la tâche est impossible à cause du défaut de matière : l'auteur touche à trop de problèmes (et nous en avons encore passé) :

(1) Les perspectives grandioses de l'icone n'empêchent pas le Père Bulgakov de lui concéder une valeur didactique. Il préfère cependant l'attribuer plutôt aux peintures murales qu'on ne vénère pas.

(2) DENZINGER, nº 986. Dans son livre *L'Orthodoxie* le Père Bulgakov consacre aux icones le chapitre *Les icones et leur culte* p. 194-201. Les problèmes spéculatifs qui nous ont occupé y sont brièvement indiqués.

anthropologie, esthétique, sophiologie, théodicée, théologie trinitaire, etc., sans en développer aucun suffisamment pour prêter un terrain à la discussion. On ressent un « vertige théologique » devant les intuitions étincelantes, les feux d'artifice de gnose, unifiés cependant par l'hypothèse sophiologique. La nécessité de celle-ci ne s'impose pas, mais il est permis et même bon d'y apprécier une nostalgie religieuse pour les « cieux spirituels ».

Le seul problème théologique qui ressorte avec un peu de relief de ce panorama nous semble être la christologie ; constatation paradoxale, peut-être, dans un ouvrage visant le transfert de l'icone du domaine christologique au sophiologique. Toutefois le Père Bulgakov a senti le besoin d'examiner le problème christologique à la lumière de la sophiologie dans une étude spéciale que nous n'avons pu encore consulter. En attendant des précisions de ce côté, il est permis de faire remarquer combien la christologie des iconoclastes semble plus profonde à notre auteur. Il n'en voit pas, semble-t-il, le monophysisme subtil, et établit sa propre christologie (qu'on se rapporte à ses spéculations sur l'icone du Christ) sur une conception non explicitée de la *communication des idiomes*, laquelle a toujours été la pierre d'achoppement de la théologie christologique (1). N'oublions pas que, dans la doctrine antinomique bulgakovienne, c'est l'*antinomie* qui sauvegarde la distinction des natures du Christ. Une dernière constatation, évidente celle-ci, est l'opposition flagrante entre la représentation de Dieu telle que la conçoit notre théologien et son impossibilité nettement affirmée chez les écrivains iconodules. L'auteur ne s'en cache pas. Il a été dit plus haut comment elle lui a servi de point de départ pour son étude et comment il en évite la difficulté théologique par sa conception de la tradition

(1) Voir à ce sujet A. MICHEL, art. *Communication des idiomes*, *Dict. théol. cath.* VII, c. 595 suiv.

orthodoxe et du rôle *créateur* incombant au théologien orthodoxe.

On se sent pressé d'arriver sur le terrain *vital* parce que lui seul est en cause, malgré la subtilité et l'intérêt des superstructures logiques du livre et à cause de leur fragilité. Beaucoup d'Orthodoxes ne les adopteraient pas (1).

Mais tous, croyons-nous, reconnaîtraient dans la conception pratique de l'icone chez Bulgakov quelque chose de leur sensibilité religieuse.

Nous voudrions insister sur quelques uns des éléments essentiels.

En premier lieu, la valeur contemplative de l'icone. L'icone répond au besoin de *voir*. Les théologiens protestants parlent (c'est même là un de leurs lieux communs), de la tendance du christianisme grec à voir et à représenter les réalités invisibles, de son penchant à sensibiliser le spirituel.

La mentalité « iconologique » s'est maintenue à travers les âges. C'est à elle que recourent les écrivains orthodoxes pour expliquer la valeur religieuse de l'icone. Le beau livre du prince Eugène Trubeckoj (2) parle à tout instant du « monde meilleur » que les iconographes ont entrevu et ont représenté pour l'opposer comme idéal et remède aux réalités laides et ennuyeuses d'ici bas. Ici même (3), le P. Četverikov s'exprimait très heureusement à ce propos : « En cela (la profusion des icones) se fait sentir non pas seulement l'amour de l'embellissement de l'église, non pas seulement une coutume du culte divin tout extérieur, mais précisément ce désir ardent que nous avons signalé plus

(1) Particulièrement dans les camps hiérarchiques opposés au métropolite Euloge. Voir, par exemple, *Pravoslavie* (organe de l'archevêque Benjamin) Paris, 1934, nº 15, *Sophianstvo*.

(2) *Die religiöse Weltanschauung der altrussischen Ikonenmalerei*, Paderborn, 1927.

(3) 1927 (III), p. 387.

haut d'un contact vivant et réel avec les saints que nous voyons à travers nos images ».

Entendons encore G. Ostrogorskij : « Tandis qu'en Occident l'image sainte sert à provoquer un certain mouvement religieux, un certain *état d'âme* pieux, par la description pittoresque, l'interprétation et l'évocation du personnage représenté, l'icone orthodoxe est un moyen de *communion* entre celui qui prie et Dieu, la Vierge ou les saints, un moyen de rapprochement avec la substance transcendante de la divinité » (1).

N'est-ce pas, en d'autres mots, la *rencontre pour la prière* du Père Bulgakov, rencontre d'abord visuelle ?

Et ne pourrait-on pas appeler l'icone un « sacramental de vision » ? Ce nom ne voudrait pas ignorer la communication de grâce intérieure que la théologie orientale attribue à l'icone (2), mais plutôt insister sur ce que cette efficacité se produit à travers la vision. Schwarzlose l'exprime ainsi : *Dem Bilde fiel hinsichtig der Menschwerdung eine andere Angabe zu, es sollte sie garantieren und anschaulich machen* (3).

Nous sommes ainsi amenés à parler de l'élément capital, croyons-nous, dans la conception orientale de l'icone. S'adresse-t-elle aux sens ? Non, répondra le Père Bulgakov et, avec lui, la plupart des orthodoxes. Rien, dans l'icone, ne doit parler aux sens, d'où son apparente rigidité et sa sécheresse. Les statues, trop sensibles à cause de leurs trois dimensions, ne conviennent pas au rôle de l'icone, qui est de nous révéler l'*idée* dans le concret. Si l'icone

(1) *Les décisions du* Stoglav (déjà cité), p. 39.

(2) C'est ce que les auteurs catholiques ont remarqué. Cf. Emereau, *art. cit.*, c. 592. Dom I. Herwegen l'exprime très bien dans son *Christliche Kunst und Mysterium*, Munster, 1929 (livre qui serait à lire en entier) : *Das Sichtbarwerden des Mysteriums im Bilde übt die Wirkung eines Mysteriums, d. h. eine quasi sakramentale Gnadenwirkung aus* (p. 25) ; mais l'élément vision n'apparaît pas suffisamment dans ces paroles.

(3) *Op. cit.*, p. 231.

était du domaine sensible, une *Versinnlichung* de la religion, selon que le croient les auteurs protestants de l'école de Harnack, ou un moyen humiliant que le protestantisme a rejeté orgueilleusement (1), notre auteur la rejetterait aussi violemment que l'ont fait les iconoclastes dans leur « pathos » d'*Aufklärung* (2) ; il se rallierait alors volontiers à la tendance exprimée dans le canon 36 du concile d'Elvire, dont le texte si discuté pourrait indiquer un désir de ne pas rabaisser le divin au rang du sensible (3).

Il est inutile de rappeler ici la dignité anthropocosmique à laquelle le Père Bulgakov élève l'icone pour pouvoir la justifier. Nous en avons longuement parlé plus haut (4).

Ne touche-t-on pas ici une tendance importante du tempérament religieux orthodoxe ? En religion, il lui répugne d'attacher aux choses sensibles une valeur indépendante, et il ne leur en concède qu'une relative par rapport aux choses spirituelles ; en un mot, il ne leur accorde qu'une signification symbolique (5). En cela, bien entendu, nul manichéisme. K. Adam cependant y verrait peut-être une sous-estimation des valeurs terrestres (6).

(1) GRUMEL, *art. cit.*, c. 802.

(2) La tendance de l'iconoclasme, ennemie du sensible en religion, est admise par L. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 43-45, SCHWARZLOSE, *op. cit.* p. 87 et d'autres.

(3) Voir TIXERONT, *op. cit.*, p. 444.

(4) Ce texte de SCHWARZLOSE semble bien répondre aux considérations de notre théologien : *Die der morgenländischen Kirche eigentümliche Mysteriosophie, welchen in allem Irdischen das Abbild eines Himmlischen und in allem Vergänglichen das Gleichnis eines Unvergänglichen sah, und zwischen Beiden ein Causalnexus statuierte, erhob das Bild vom achtungslosen Produkt menschlichen Schaffens zum sakrosankten Symbol und Träger eines göttlichen Prototyps* (*op. cit.* p. 187).

(5) Faut-il insister sur l'importance de cette considération dans le domaine rituel en général ? C'est une erreur de voir dans le rite byzantin une prédominance du *sensible* comme on le fait trop fréquemment Les auteurs orthodoxes le payent d'ailleurs de retour en décrivant la sensualité des cérémonies du rite latin.

(6) *Le Christ notre frère*, Paris, 1932, p. 45-86.

Les théologiens protestants ramènent ce phénomène, dont ils parlent abondamment, à l'aristocratisme de la théologie alexandrine, à une sublimation néoplatonicienne de la religion sensible populaire, du *Vulgarkatholizismus* (1). Laissons là leur système trop connu du développement doctrinal, pour nous arrêter seulement à une observation indéniable de psychologie religieuse : le fait de prendre, ou plus exactement le désir de prendre le visible comme miroir dans lequel on puisse contempler les raisons éternelles des choses et leur justification ultime. Quiconque connaît la poésie de Vladimir Solovjev ne pourra s'empêcher de penser aux vers célèbres où il exprime son symbolisme intégral :

Mon ami, ne sais-tu pas que tout ce que nous voyons
N'est qu'un reflet, qu'une ombre de ce que nos yeux ne peuvent voir ;
Mon ami, n'entends-tu pas que le fracas d'ici-bas
N'est qu'un écho défiguré des symphonies triomphantes ?

La dominante symbolique que nous avons tâché de mettre en évidence (2) donne à l'Orthodoxie ce caractère de *concret* auquel les théologiens néo-orthodoxes tiennent beaucoup. Ils y voient un critère de vérité par opposition au caractère *abstrait* du catholicisme, la religion abstraite par excellence (3). Ce n'est pas le moment de répondre à

(1) Notons une constatation intéressante de G. Ostrogorskij : l'incompréhension des iconoclastes pour le symbolisme religieux. *Gnoseologičeskija osnovy*... p. 49 ; elle vient étayer cette petite conclusion.

(2) Il s'agit bien ici d'un symbole *rempli*, non d'une allégorie, d'un symbole *dans* lequel on contemple et non d'un symbole grâce auquel on contemple. *Es (das Gegenstandssymbol) stellt*, dit dom Herwegen, *die unschaubare, unfassbare, übernatürliche Wirklichkeit in die reale, sichtbare, greifbare diesseitige Wirklichkeit, ist eine Vergegenwärtigung des Göttlichen im Irdischen.* (*op. cit.* p. 12). Le *unschaubare* mis à part, la définition semble bien répondre à l'idée de l'icone bulgakovienne.

(3) L. Karsavin. *Ob opasnostjach i preodolěnii otvlečennago christianstva* (Les dangers du christianisme abstrait et les moyens de les surmonter) *Put*, 1927, n° 6, p. 32-49. C'est aussi par le caractère abstrait du catholicisme que le Père Bulgakov a peut-être voulu expliquer l'indifférence de sa théologie pour l'icone.

cette affirmation, mais c'est celui de bien comprendre que concret ne s'oppose pas ici à spirituel (l'Orthodoxie étant pour ces penseurs l'Église pneumatique) lequel implique une activité *intégrale* de l'homme. Concret s'oppose, par contre, à tout ce qui ne prend pas *tout* l'homme, à tout ce qui n'intéresse ou n'est le produit que d'une seule faculté humaine. L'homme non intégral est déséquilibré et sa religion l'est aussi. L'icone, comme le disait le Père Bulgakov, est nécessaire à une religion intégrale et concrète.

Le lecteur du Père Bulgakov pourra avoir oublié les sublimes antinomies de son livre (elles ne lui sembleront pas, d'ailleurs, trop difficiles à résoudre), mais il conservera le souvenir de la vigueur, de la haute tonalité religieuse, de la sincérité et de la conscience avec lesquelles il s'efforce de s'expliquer à soi-même et d'expliquer aux autres une tradition authentique de l'Orient chrétien, tout au moins de l'Orthodoxie russe. La vraie clef de ce problème n'appartient ni au sentiment religieux, ni à l'archéologie, ni à l'esthétique, ni à la théologie spéculative : on la trouvera dans une vision contemplative de l'économie divine, du plan divin sur l'humanité (1). Nous pouvons donc, en ce sens, parler aussi de sophiologie dans l'icone.

Dom C. LIALINE.

(1) La manière dont nous qualifions ici la contemplation nous permet d'éviter le reproche, qui autrement serait justifié, d'ignorer la peinture mystique de l'Occident. On trouvera une mise au point sur la peinture « mystérique » (économique) et psychologique dans HERWEGEN, *op. cit.* et *Kirche und Seele*, Munster, 1928.

Textes liturgiques.

I. LA PRIÈRE LITURGIQUE

L'analyse des prières eucharistiques nous conduit à envisager l'évolution générale de la langue liturgique : sa forme normale est la prose.

1° *La tâche philologique de la recherche comparative des liturgies dans les textes transmis en différentes recensions et différentes langues. La prière eucharistique de la liturgie de S. Basile et celle de S. Jacques. L'anaphore byzantine de S. Jean Chrysostome et l'anaphore syriaque de Nestorius. D'autres exemples d'une tradition de textes de prières dans l'original grec et dans des traductions orientales. Traductions d'originaux perdus. Le* canon missae *romain est aussi une traduction du grec. Evolution des textes liturgiques dans le sens d'une influence toujours grandissante de la Bible, et d'un accroissement de leur contenu théologique ; symétrie croissante et, en général, forme oratoire.*

2° *La tâche d'une histoire du style des prières liturgiques. La répercussion du type de la prière juive de la* Berracha. *Le type de prière commençant par* Eucharistoûmen. *Emploi de citations explicites de la Bible (encore un héritage de la prière juive). L'*euché *chrétienne est essentiellement imprécative. L'évolution des titres donnés à Dieu au début des formules liturgiques. Les différentes formes de conclusion doxologique et le problème de leur lieu d'origine particulier. Exemple d'emploi d'une forme métrique de la prière liturgique en Syrie et en Gaule.*

La conférence précédente a montré combien la méthode comparative pouvait répandre de lumière sur l'histoire des

grandes unités liturgiques. Nous allons voir qu'elle n'en illustre pas moins les éléments très divers qui en remplissent la structure.

Ces éléments sont de deux sortes : ce sont des textes ou des actions liturgiques.

§ 1.

Étudions d'abord les textes liturgiques et, en premier lieu, les prières, qui, en principe, sont écrites en prose. Ce que nous avons dit de la structure de la grande prière eucharistique nous a d'ailleurs conduits à cette étude.

La première tâche de l'étude comparée des textes liturgiques est de nature purement philologique. Il faut tout d'abord en établir l'histoire et, autant que possible, faire la reconstitution critique de leur état primitif. Ce travail est tout particulièrement nécessaire quand un texte est conservé en diverses rédactions et, ce qui est très fréquent, en des langues différentes. On voit immédiatement que la connaissance des langues est de toute nécessité pour ce genre d'études et l'on doit ajouter que l'on ne peut aborder la liturgie comparée sans une science étendue des langues orientales. Souvent il faudra partir de traductions orientales pour reconstituer un texte grec original. Dans ce cas, il faut avant tout s'être rendu compte du genre de traduction employé et avoir acquis une sérieuse connaissance du lexique du traducteur. Un point particulièrement délicat sera de deviner les particularités grammaticales et stylistiques de l'original, car on ne peut se contenter d'une retraduction littérale en grec faite au petit bonheur. Il faudra se montrer particulièrement prudent lorsque le texte étudié a passé d'un domaine liturgique à un autre, d'une région, d'une confession à une autre. Dans ce cas, des variantes qui le rapprocheraient d'un autre formulaire, indigène celui-là dans sa nouvelle patrie, devraient en bonne méthode être déclarées sans valeur.

Ces remarques préalables étant faites, occupons-nous une dernière fois de la grande prière eucharistique en portant notre attention sur ses formulaires orientaux les plus importants. De nouveaux horizons ont été ouverts ici par le R. P. Jérôme ENGBERDING dans son beau travail *Das eucharistische Hochgebet der Basiliusliturgie ; textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (1). Jusqu'à présent, il n'a pu encore examiner que l'*Eucharistia* proprement dite, c'est-à-dire jusqu'au récit de l'Institution. Nous avons de ce texte une rédaction byzantine conservée en un nombre à peu près incalculable de manuscrits en langue grecque et dans des versions géorgienne, slave, arabe et syriaque (celle-ci employée jadis par les communautés melkites), une rédaction syriaque plus ancienne appartenant au monde des anaphores jacobites et un ancien texte arménien de l'époque des grands traducteurs arméniens du Ve siècle qui s'oppose au groupe formé par les deux textes précédents. Ce matériel permet de reconstruire la forme originale d'une prière eucharistique évidemment créée par un théologien d'une individualité bien marquée dans lequel il est aisé de reconnaître le grand Basile. Mais des fragments arméniens, mêlés à une version en cette langue du texte proprement byzantin, et surtout une rédaction égyptienne de cette prière, conservée en grec, en copte et en éthiopien, nous permettent de remonter plus haut encore jusqu'à la forme native de l'anaphore cappadocienne qui forma la base de la refonte personnelle de saint Basile.

Même diversité de sources pour la tradition textuelle de l'*Anaphore* dite *de saint Jacques*, c'est-à-dire pour l'anaphore de l'Église de Jérusalem. Dans ce cas, le texte grec lui-même présente plusieurs recensions ; de plus, on dispose de versions géorgienne, slave et arabe ; il faut y ajouter la traduction syriaque des Jacobites, une traduction éthio-

(1) Munster-en-W., 1931.

pienne, un texte arménien provenant d'une autre recension syriaque, autrefois en usage dans l'Église des julianistes disparue depuis quelques siècles, des fragments d'une tradition copte et enfin, pour certaines oraisons, une traduction latine.

Troisième exemple : une longue discussion s'est engagée entre Théodore SCHERMAN et moi au sujet des relations de l'*Anaphore byzantine de saint Jean Chrysostome* et de la liturgie urbaine de Constantinople dont les Nestoriens emploient un remaniement syriaque dit *Anaphore de Nestorius*. Malgré les contradictions de Scherman, j'avais cru pouvoir soutenir que cette forme était antérieure au texte chrysostomien qui est plus bref et qui aurait été un remaniement du texte conservé par les Nestoriens. Mais les enquêtes du P. Engberding ont démontré le contraire avec une clarté évidente. Ce fut plutôt Nestorius qui soumit le formulaire dit de saint Jean Chrysostome à une amplification toute personnelle et d'un caractère théologique très prononcé, toute semblable, quant au procédé, à l'œuvre liturgique de saint Basile. Mais le texte créé par l'hérésiarque n'a pu se maintenir dans l'usage orthodoxe, et, à sa place, on a repris l'ancien formulaire.

Il n'est pas difficile de déterminer les influences qui conditionnèrent la propagation des textes susdits. La diffusion du monachisme répandit dans presque tout l'Orient le formulaire lié au nom du grand représentant de l'idée monastique, saint Basile. Ensuite l'importance de la Ville Sainte qui fit gagner tant de terrain à la *Liturgie de Saint Jacques*. Enfin le développement de la crise nestorienne introduisit en Perse, devenue la patrie du nestorianisme, l'anaphore composée par Nestorius.

D'ailleurs la propagation d'un texte liturgique sur une terre étrangère ou dans quelque confession nouvelle et, en conséquence, sa survie en des langues et en des rites différents, n'est pas propre aux liturgies eucharistiques. Le *Μέγας*

Ἁγιασμός de la nuit de l'Épiphanie, c'est-à-dire la grande consécration de l'eau baptismale en usage ce jour au rite byzantin, se retrouve en arménien, en syriaque, en copte et même en une version latine publiée par dom de PUNIET (1). Une autre oraison de la liturgie baptismale byzantine qui, signe de haute antiquité, se rattache à la *Berracha* juive et commence par ces mots *Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ* se retrouve en traduction syriaque dans l'ordre du baptême des jacobites où elle figure à une place correspondante à celle qu'elle occupe dans l'*Ἀκολουθία τοῦ Βαπτίσματος* des byzantins. Il en est de même de deux oraisons de l'*Ἀκολουθία τοῦ Εὐχελαίου*. De plus, un certain nombre de prières de l'*Ὡρολόγιον* ont passé à l'office divin copte où elles se trouvent en langue copte ou arabe. Ces transferts d'un rite à un autre ont une valeur évidente pour la détermination de l'âge des textes dont il s'agit : les textes communs aux monophysites et aux orthodoxes, par exemple, sont sûrement antérieurs à la séparation définitive des communautés monophysites de l'unité ecclésiastique.

Naturellement, lorsque l'original d'un texte est perdu, ses traductions gagnent beaucoup en intérêt. Tel est le cas de la traduction syriaque de l'*Anaphore de Théodore de Mopsueste* qui nous a conservé un monument de la liturgie de l'Asie Mineure du IVe siècle. On doit en dire tout autant de toute une série d'anaphores jacobites et qui sont des traductions d'originaux grecs. Il serait naturellement bien difficile de reconstituer l'original de ces documents au moyen de ces traductions. La tâche cependant serait facilitée si nous possédions deux traductions surtout en langues différentes, et surtout si nous avions conservé de l'original quelques fragments nous donnant une idée de ses propriétés stylistiques : circonstances qui se vérifient, par exemple, pour les ana-

(1) *Revue bénédictine*, 1912, XXIX, p. 29.

phores syriaques de Sévère d'Antioche et de son contemporain Jean de Bosra. En tout cas, pour l'intelligence grammaticale de toutes ces versions, il ne faut pas oublier leur caractère de traduction. Le canon romain lui-même est une traduction du grec, comme je l'ai constaté dans un petit article *Eine Uebersetzungsfehler im Messkanon* publié dans la revue hollandaise *Studia catholica* (1). Il qualifie Melchisédech de *summus sacerdos tuus*, expression qui fit parfois scandale, même déjà dans l'antiquité. Elle est cependant facile à expliquer si l'on admet qu'elle n'est que la traduction, l'écho de ces mots *τὴν προσφορὰν Μελχισεδὲχ τοῦ ἱερέως σόυ τοῦ Ὑψίστου* où le traducteur aurait rapporté les mots *τοῦ Ὑψίστου* à *ἱερέως* au lieu de les rapporter à *σου*.

La seconde tâche qui s'impose à l'historien de la liturgie comparée à l'égard de ces textes euchologiques en prose, est de constater les lois de leur évolution et d'en dégager des critères qui lui permettent de déterminer leur âge relatif.

La première est que le développement liturgique s'est fait de la simplicité à un enrichissement progressif et, le P. Engberding l'a définitivement établi ; elle vaut même pour les temps anciens. Avant lui, un de mes élèves, Fritz Hamm, dans son excellente étude *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne der vergleichenden Liturgiegeschichte untersucht* (2), avait découvert deux autres lois s'appliquant spécialement à l'évolution des textes : qu'un texte est d'autant plus ancien qu'il est moins influencé par la Bible et qu'il est d'autant plus récent qu'il est plus symétrique. De plus on peut constater que la tendance vers la symétrie s'est fait sentir avant l'influence biblique, car il y a beaucoup de cas où la symétrie, elle-même manifestement secondaire, a été détruite par l'action de plus en plus envahissante du langage biblique.

(1) V, 1929, p. 378-382.
(2) Munster-en-W., 1928

La première de ces deux lois a été démontrée de nouveau, et de façon brillante, par le P. Engberding. Cette relation entre la liturgie et la Bible est d'importance fondamentale. Il faut pourtant se garder d'exagérer et prétendre voir partout des réminiscences bibliques. (C'est là un reproche que BRIGHTMAN, par exemple, dans son ouvrage, du reste très méritoire, *Liturgies Eastern and Western*, n'a pas toujours su éviter.) Au contraire, il arrive que, dans les couches vraiment anciennes de la prose liturgique où l'on croit trouver des citations ou des réminiscences scripturaires, l'expression dont s'est servi l'auteur sacré n'est, en réalité, que l'écho du langage liturgique. Prenons pour exemple le fameux passage de l'Épître aux Philippiens : *ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται ὅτι Κύριος Ἰησοὺς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρός* (*Phil.* II, 10-11). Cette formule a un premier pendant dans la liturgie byzantine : à l'exclamation *Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις* qui précède la fraction du pain, on répond *Εἷς ἅγιος, εἷς Κύριος Ἰησοὺς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρὸς. Ἀμήν*, et un second dans la finale de la doxologie de la même liturgie, le *Gloria in excelsis* de la liturgie romaine, *Ὅτι Σὺ μόνος ἅγιος, σὺ μόνος Κύριος Ἰησοὺς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρὸς*. Or la formule *Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις* a un parallèle évident dans cette invitation à la communion de la *Διδαχή* : *Εἴ τις ἅγιος ἐστὶν ἐλθέτω*. Dans ces conditions, ne peut-on pas supposer que la phrase *Κύριος Ἰησοὺς Χριστὸς*, etc., du texte de saint Paul est une partie de réponse à une invitation semblable ?

Enfin il est une dernière loi que le P. Engberding a été le premier à établir : c'est que la prose liturgique est d'autant plus chargée d'éléments doctrinaux qu'elle est plus jeune. Les formules primitives, créées par l'instinct des premières communautés, étaient à peu près complètement dépourvues de ces éléments et il faut descendre jusqu'à la période qui va du IVe au VIIe siècle pour voir les théolo-

giens introduire dans la liturgie la théologie et souvent même la théologie polémique de leurs discours. On saisit déjà ce nouvel esprit dans l'anaphore de Sérapion de Tmuis mais pour le voir triompher il faut attendre les œuvres plus personnelles telles que les anaphores de saint Basile, de Nestorius et les anaphores syriennes jacobites. Cette particularité se rencontre aussi en Occident. Les textes espagnols de l'époque visigothique ne manquent pas de laisser percer l'opposition à l'arianisme, tandis que, au VIIIe siècle, le clergé carolingien reprochera à l'euchologie mozarabe ses tendances adoptianistes. A Rome, plus d'un texte de Noël du *Sacramentaire léonien* trahit un intérêt marqué pour les questions christologiques et le *Missel romain* de nos jours se fait encore l'écho des querelles pélagiennes et sémi-pélagiennes dans les oraisons des dimanches après la Pentecôte et ailleurs encore. La collecte du dimanche de Pâques révèle cette préoccupation, déplacée, peut-on dire, en cet endroit, pour les questions de la grâce : *Actiones nostras quas praeveniendo aspiras, etiam adjuvando prosequere.*

Terminons en remarquant que la tendance vers la symétrie dont nous avons parlé est une manifestation particulière d'un phénomène universel. La prose liturgique la plus récente évolue vers une forme de plus en plus oratoire, toujours plus remplie de rhétorique. Celle-ci est totalement absente des prières de la *Διδαχή*, de l'anaphore romaine d'Hippolyte, tout autant que du Pater. C'est le style des prédicateurs et des orateurs sacrés qui a envahi l'euchologie et lui a communiqué un certain caractère déclamatoire en même temps qu'il la surchargeait de théologie. Sous cette influence les prières deviennent des systèmes nettement artificiels, composés, selon les règles de la rhétorique, d'un nombre strictement délimité de *kolas* qui présentent eux-mêmes une structure semblable. La petite *Εὐχὴ τῆς εἰσόδου* des vêpres byzantines est un excellent exemple de cette nouvelle manière. Elle est nettement composée de trois

strophes formées chacune de trois *kolas* ; de plus la première et la dernière, sont parfaitement symétriques : leurs deux premiers *kolas* sont formés de trois éléments et leur troisième de deux ; ces deux strophes, d'un rythme assez rapide, encadrent parfaitement les deux strophes médianes qui sont plus « nombreuses ». Voici ce texte :

1. Ἑσπέρας καὶ πρωῒ καὶ μεσεμβρίας
αἰνοῦμεν εὐλογοῦμεν εὐχαριστοῦμεν
καὶ δεόμεθά σου Δέσποτα τῶν ἁπάντων

2. Κατεύθυνον τὴν προσευχὴν ἡμων ὡς θυμίαμα ἐνώπιόν σου
καὶ μὴ ἐκκλίνῃς τὰς καρδίας ἡμῶν εἰς λόγους ἢ εἰς λογισμοὺς πονηρίας
ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἐκ πάντων τῶν θηρευόντων ἡμᾶς

3. ὅτι πρὸς σε, Κύριε Θεὲ, οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν
καὶ ἐπὶ σοὶ ἠλπίσαμεν
μὴ καταισχύνῃς ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἡμῶν

4. ὅτι πρέπει σοὶ πᾶσα δόξα τιμὴ καὶ προσκύνησις
τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι
νῦν, καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰώνας τῶν αἰώνων.

Même la rime rhétorique fait son apparition dans la prière. Je citerai comme exemple une des prières de l'Ἀκολὸυθία τῶν ἐξομολογουμένων :

ὁ διὰ τοῦ προφήτου Ναθάν μετανοήσαντι τῷ Δαβὶδ ἐπὶ ταῖς πλημμελήμασιν ἄφεσιν δωρούμενος
καὶ τοῦ Μανασσῆ τὴν ἐπὶ μετάνοιαν προσευχὴν δεξάμενος

Ces faits ne sont pas du domaine exclusif de la liturgie byzantine, ni de celui des liturgies orientales, ni de celui des liturgies gallo-espagnoles, dont le caractère oratoire est très prononcé : les oraisons romaines sont d'un caractère oratoire des plus marqués. Je me contenterai de citer cette collecte grandiose du VIIIe dimanche après la Pentecôte :

Largire quaesumus, Domine,
semper spiritum cogita*ndi*
quae recta sunt, propitius et age*ndi*
ut, qui sine te esse non possu*mus*,
secundum te vivere valea*mus*.

Et pour finir, que l'on permette ici à l'orientaliste une observation qui dépasse le domaine liturgique : il est très curieux que cette structure oratoire de l'euchologie chrétienne se manifeste également dans les plus anciennes « sourates » du Koran, qui sont de la même époque.

§ 2.

La tendance oratoire qui se manifeste de plus en plus dans la prose liturgique nous amène à l'examen systématique de leur style. C'est une des tâches les plus importantes et des plus urgentes. Il faudrait la commencer au point où se sont arrêtées les *Untersuchungen zur Stylgeschichte des Gebets und Predikationsformeln* d'Édouard NORDEN (1), études qui, à mon avis, sont fondamentales.

Dans la forme de la prière en prose, il faut nettement délimiter ce qui est héritage juif, ce qui est dû au milieu hellénistique dans lequel se développa la primitive liturgie chrétienne, ce qui est forme nouvelle créée par le christianisme lui-même.

Occupons-nous d'abord de l'apport judaïque. A l'époque apostolique, celui-ci avait un schéma euchologique bien fixé. C'était celui de la *Berracha* qui sera bientôt étudiée à fond par un de mes élèves. Il débute par la formule stéréotypée : « Soit béni, Seigneur notre Dieu ! » Ce début est suivi d'une proposition relative ou participiale contenant la louange divine en relation avec les circonstances et qui peut être d'étendue assez considérable. La conclusion de la prière

(1) Dans son livre *Agnosthos Theos*. Leipzig, Berlin, 1912 et 1923.

est la répétition concise de la formule introductive et du contenu de la louange elle-même.

On retrouve un schéma analogue, commençant en grec par le mot *Εὐλογητός*, dans bien des milieux chrétiens. Il est d'abord dans le Nouveau Testament (je renvoie au Cantique de Zacharie et à certains passages des Épîtres apostoliques), et, ici, une fois de plus, il se pourrait que le langage biblique soit l'écho de l'antique liturgie. Ce schéma n'a jamais cessé d'être employé dans la liturgie, surtout dans les liturgies orientales, et toujours en des endroits solennels. Il semble que ce soit en grec et en arménien que ces formules se rencontrent le plus souvent. Outre l'exemple déjà cité de l'*Ordo* baptismal grec des Jacobites, je citerai la prière de l'*Ἀκολουθία τοῦ Στεφανώματος* (1) dont les premières paroles *Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν*, sont une traduction littérale de la formule juive.

Un autre début de la prière juive est la formule « Nous remercions ». Nous la lisons, par exemple, dans l'une des fameuses *Dix-huit bénédictions* que le juif doit réciter trois fois par jour. En terre chrétienne, elle apparaît dans l'*Εὐχαριστοῦμεν* qui commence les prières de la *Διδαχή* et l'anaphore d'Hippolyte. Ce style se retrouve encore parfois dans des formules postérieures et même en dehors du domaine de la grande prière eucharistique. Une oraison funéraire même du rite byzantin commence par cet *Εὐχαριστοῦμεν*.

Héritage juif aussi dans le style euchologique chrétien, que ces citations bibliques explicites et formelles, toutes différentes des réminiscences plus ou moins certaines dont il a déjà été question. Dans la liturgie synagogale, ces citations sont introduites par les formules « comme on dit, comme il est écrit ». Dans la prière *Joser*, par exemple, nous trouvons, vers la fin, cette citation de Ps. 136,7 : « Comme on dit :

(1) Rituel pour la célébration du mariage, appelé « Couronnement » parce que sa partie la plus caractéristique consiste en l'imposition de couronnes sur la tête des époux.

A celui qui fait de grands luminaires, parce que sa miséricorde est éternelle ». Des choses analogues abondent, dans le style des prières byzantines surtout. On en trouve la preuve presqu'à chaque page du *grand Euchologe* grec. Digne de mention spéciale est la grande oraison de l'*Εὐχήλαιον* (1) commençant par ces mots : *Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ ὕψιστος* ; on y rencontre jusque quatre fois la formule stéréotypée *σὺ εἶ ὁ εἰπών* introduisant trois fois une citation évangélique et, la quatrième, cet agraphon, demeuré jusqu'ici inaperçu, mais très remarquable : *ὁσάκις ἂν πέσῃ, ἔγειραι καὶ σωθήσῃ.*

Tandis que la *Berracha* juive est essentiellement une prière de louange et d'actions de grâces, l'*εὐχή* chrétienne s'oppose à elle, comme son nom l'indique, par son caractère très prononcé de demande. Ce trait dérive sans doute de l'oraison dominicale où la louange même revêt la forme d'une demande. On peut y voir aussi une influence du milieu hellénistique, car le monde non juif était habitué à identifier le concept de prière avec celui de demande. Or la prière liturgique chrétienne est née précisément d'un compromis entre ces formules de caractère impétratoire et celles qui constituent l'héritage de la synagogue et sont laudatives ou eucharistiques. Sa structure normale comprend quatre parties : une adresse à Dieu, ensuite une louange, parfois assez longue, exprimée par une proposition relative ou participiale, la demande et, finalement, la conclusion qui, par son contenu de louange, se rattache à la finale de la *Berracha*.

Nous nous contenterons de parler de l'adresse à Dieu et de la conclusion et, pour ne pas être trop long, nous nous bornerons aux rites byzantin, romain et gallican. La forme la plus commune de cette adresse à Dieu, celle dont part toute l'évolution postérieure, est ce simple *Κύριε ὁ Θεὸς*

(1) Littéralement « Prière de l'huile » nom du sacrement des malades au rite byzantin.

ἡμῶν, traduction littérale du texte de la *Berracha* juive. En Occident, le *Domine Deus noster* qui y correspondrait est relativement rare. Cependant l'euchologie latine, surtout le rite romain est, dans ses adresses à Dieu, d'une sobriété qui ne pourrait être plus grande. Très souvent on se contente du seul mot *Deus*. Les adjectifs *omnipotens*, *aeternus* ou *sempiternus* et *misericors* sont généralement les seuls à le qualifier ; tout au plus les rencontre-t-on par groupes de deux. Toutefois, les préfaces sont beaucoup plus riches de forme. Remarquable est la disposition suivante que nous y trouvons *Domine, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus*, incise formée de trois kolas de un, deux et trois mots : procédé bien connu de la rhétorique. C'est un exemple surprenant, vu qu'il contredit la ponctuation traditionnelle, mais tout à fait certain des déductions auxquelles conduit le procédé comparatif en ce domaine. L'Orient grec, au contraire, sous l'influence des modèles hellénistiques, nous présente ici des développements luxuriants. Suivant les procédés de la philosophie antique, il aime à définir l'Indéfinissable par des adjectifs avec *alpha* privatif. L'anaphore de Sérapion emploie déjà ce procédé : ἀγένητε Θεὲ, ἀνεξιχνίαστε, ἀνέκφραστε, ἀκατανόητε πάσῃ γενητῇ ὑποστάσει. Au début de la prière eucharistique du VIIIe livre des Constitutions apostoliques, nous trouvons un exemple de même style, où les appellations sont à l'accusatif : ἀνυμνεῖν σε, τὸν ὄντα Θεὸν, τὸν πρὸ τῶν γενητῶν ὄντα, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται, τὸν μόνον ἀγένητον καὶ ἀβασίλευτον καὶ ἀδέσποτον, τὸν παντὸς ἀγαθοῦ χορηγόν. En outre, la tendance à la symétrie s'est imposée également ici. Voici le début d'une des prières de l'*Εὐχήλαιον* :

Ἀγαθὲ	καὶ φιλάνθρωπε
εὔσπλαγχνε	καὶ πολυέλεε
ὁ πλούσιος ἐν ἐλέει	καὶ πολὺς ἐν οἰκτιρμοῖς
ὁ Πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν	καὶ Θεὸς πάσης παρακλήσεως...

Tous ces *kolas* de deux membres sont d'une symétrie très étudiée : les deux premières sont simplement formées de deux adjectifs, dans la troisième, chaque membre contient deux substantifs unis par une préposition et les deux membres du quatrième, le plus nombreux, contiennent un substantif suivi de son complément au génitif. Voici encore un exemple :

ὁ τοῦ μυστικοῦ γάμου ἱερουργὸς
καὶ τοῦ σωματικοῦ νομοθετὴς,
ὁ τῆς ἀφθαρσίας φύλαξ
καὶ τῶν βιωτικῶν ἀγαθῶν οἰκονόμος...

deux kolas doubles formés chacun de deux substantifs suivis de leur complément au génitif.

Quant à la conclusion de la prière, on est habitué à la désigner sous le nom de doxologie. Au sens strict, ce terme devrait être réservé aux formules où le mot *δόξα* ou son équivalent en une autre langue est attribué à Dieu au moyen d'une tournure exprimant la possession. Ce style possessif est déjà employé de façon exubérante dans le Cantique de David (I Chron. XXIX 10-13), dont la réforme de Pie X a fait le cantique normal du lundi au rite romain. Dans le rite synagogal postérieur, la formule doxologique a presque disparu tandis qu'elle est devenue dominante chez les chrétiens. Au lieu de l'ancienne conclusion de la *Berracha*, les prières eucharistiques de la *Διδαχή* présentent déjà cette formule de conclusion : *σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰώνας* ou celle-ci : *ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰώνας*. Sur le sol romain, des conclusions toutes semblables se lisent dans l'*Ἀποστολική Παράδοσις* mais, depuis bien des siècles la finale solennelle du *Canon Missae* a seule conservé le type vraiment doxologique : *Per Ipsum et cum Ipso et in Ipso est tibi, Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria per omnia saecula*

saeculorum. Les deux conclusions les plus en vogue en Occident sont nées en terrain proprement chrétien. L'une et l'autre débutent par *Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum* mais l'une *qui venturus est judicare saeculum per ignem* est de caractère eschatologique et l'autre, de loin la plus commune, contient la formule trinitaire suivante : *qui tecum vivit et regnat in saecula saeculorum.*

Dans cette dernière formule, le terme *regnare* est important. Il faut y voir une manifestation de l'opposition au culte impérial. On constate le même état d'esprit chez les Juifs du IIe siècle dans l'addition des mots « Roi du monde ou de l'éternité » à la formule initiale de l'ancienne *Berracha.* Naturellement, une ajoute aussi tardive ne pouvait plus avoir d'influence sur le culte chrétien.

L'incise *Salvator mundi* est caractéristique du style de la liturgie gallicane de la France et du Nord de l'Italie. Sa présence dans une oraison du rite romain suffira donc pour en montrer l'origine gallicane. C'est le cas, par exemple de l'oraison de Prime *Dirigere et sanctificare.*

Dans l'Orient grec c'est la seconde formule de la *Διδαχή* qui s'est le plus répandue et a été plus ou moins richement développée. Mais à la longue, le simple *δι' οὗ σού ἐστιν ἡ δόξα*, a semblé rendre un son adoptianiste et on lui a adjoint un *καὶ μεθ' οὗ* qui lèverait toute ambiguïté. Et, nouvelle application de la loi que nous avons déjà signalée (1), l'ajoute a fini par se maintenir seule. Nous entendons encore l'écho de la *Berracha* lorsque, aux paroles de la formule *φιλανθρωπίᾳ καὶ οἰκτιρμοῖς τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ* ou à quelque autre variante du *Per Dominum nostrum* occidental, s'ajoutent ces mots : *μεθ' οὗ εὐλογητός εἶ σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι.* C'est un autre écho de cette même *Berracha* qui se combine avec la doxologie proprement dite dans cette autre conclusion : *ὅτι ηὐλόγηται καὶ δεδόξασται τὸ*

(1) *Irénikon,* XI (1933), p. 27 sq.

πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου τοῦ Πατρὸς, etc. : nous y entendons encore l'équivalent grec du *baruk* hébreux.

Nous avons dit plus haut que la *Berracha* comprenait aussi un résumé de la formule introductoire et du contenu de la louange qui en est la suite. C'est ce que nous retrouvons encore dans une autre finale chère à l'euchologie byzantine introduite par *ὅτι σοι εἶ* ou *σὺ γὰρ εἶ* et se continuant par *καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ Πατρὶ*, etc. Comme exemples, nous citerons la conclusion d'une des prières de l'***Εὐχ-ήλαιον*** : *Ὅτι σὺ εἶ ὁ ἰατρὸς τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν*, etc., et celle de la vénérable oraison pour les morts *Ὁ Θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκὸς* : *Ὅτι σὺ εἶ ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἀνάπαυσις τοῦ κεκοιμημένου δούλου σου*, dont les formules sont conservées dans toute une série d'inscriptions de l'ancienne Nubie chrétienne. Ce serait une étude intéressante de trouver la patrie de chacune de ces formes de conclusion. Pour mener à bien ces investigations, il serait très important de rechercher dans quelles parties de l'Orient non grec elles ont été en usage et quel est l'emploi qu'en font les prédicateurs des divers centres ecclésiastiques pour terminer leurs sermons.

Notons enfin que ces quelques indications sur l'évolution du style des oraisons liturgiques présenteraient une lacune si nous ne relevions ce fait curieux que parfois on employa la forme métrique dans leur rédaction. On constate ici un rapprochement significatif de la Gaule et de la Syrie. D'une part, on connaît les anciennes messes gauloises découvertes par Mone et écrites en hexamètres. D'autre part, la forme métrique est presque dominante dans un type de prières propres aux maronites et aux jacobites que l'on désigne par le nom de *Sedra* ainsi que dans les prières d'***ἀπόλυσις*** du rite nestorien, appelées *huttame*.

II. PRIÈRES STÉRÉOTYPÉES

La Sedra *syrienne, qui de préférence est métrique, est un exemple de prière à formule de structure fixe. La signification des éléments typiques dans la liturgie pour la science liturgique comparative.*

1° *La prière syrienne* Phroumion-Sedra-'Ethra *apparaît comme un pendant des litanies diaconales des autres rites orientaux. A cette prière manque la réponse de la communauté, comme aussi à la prière dite* Paradigme, *telle la prière* Libera *de la* Commendatio animae. *Un parallèle dans la poésie liturgique grecque. La prière* Paradigme *est ancrée dans la prière juive et, au-delà, dans la psychologie religieuse générale. La prière litanique elle-même ; sa place primitive et sa grande extension dans la liturgie. L'évolution multiple de sa forme. Les* Orationes solemnes *du Vendredi saint et les supplications commençant par* ut... *dans la litanie de tous les saints dans leur relation avec l'Orient et surtout avec l'Égypte. Les autres éléments de la litanie des Saints, en particulier les invocations aux Saints et un parallèle syriaque. Leur relation avec les invocations aux dieux dans les processions champêtres.*

2° *Les formules liturgiques brèves en général. Leur forme dans la* Berracha *et dans le style doxologique. Le dialogue introductif de la prière eucharistique. Son étude comparative prouve des relations étroites entre Rome et Alexandrie. Chants brefs. Le trisagion scriptuaire et le trisagion liturgique* (Sanctus *et* Hagios o Theos). L'Agnus Dei *et une formule de la liturgie de la prothèse grecque. Le* Te decet laus *monastique. Son parallèle grec et sa source dans la prière de la Synagogue. L'influence de formules qui précèdent sur celles qui suivent dans une prière.*

Ce type de prière dite *sedra*, est propre à la liturgie syrienne des Jacobites et des Maronites. C'est le second des trois membres d'une trilogie euchologique fixe, dont le

premier membre a le caractère d'une prière de louange et s'appelle *phroumion*, corruption visible du grec *προοίμιον* le second, la *sedra*, est une prière de demande et le troisième, *'ethra*, est destiné à accompagner un encensement solennel. Cet ensemble constitue un premier exemple de ce genre de textes liturgiques que j'appellerai *type de la prière stéréotypée* et qui réclame une étude spéciale. Ici, la tâche de l'historien est d'une importance particulière, car, dans ce cas, on saisit aisément les différenciations régionales que les formes euchologiques ont eu à subir et, par conséquent, il est facile de discerner ce qui est développement secondaire et de remonter à la source de l'évolution qui les a produits.

On peut en dire tout autant des *formules liturgiques* brèves : c'est pourquoi nous en joignons l'étude à celle des prières stéréotypées.

§ I.

Le cas du *sédra* est caractéristique pour la valeur du procédé comparatif. Au premier coup d'œil, le *sedra* paraît isolé et absolument inexpliquable. Mais un examen plus attentif de la structure des grandes unités liturgiques révèle qu'il a une fonction analogue à celle des prières générales d'intercession qui occupent la même place que lui. Or presque toujours, cette intercession universelle revêt la forme litanique. On peut donc conjecturer que l'actuel *sedra* n'est qu'une ancienne prière litanique dont on a supprimé la réponse invariable à chacune de ses demandes. C'est d'ailleurs ce que rappelle le mot même de *sedra* qui signifie « série ». De plus, souvent, son contenu en fait manifestement une vraie prière d'intercession pour tous.

D'ailleurs, la réponse n'est pas indispensable à ce type euchologique. Nous la voyons manquer, par exemple, aux prières que l'on a convenu d'appeler *paradigmatiques*, dans lesquelles on appuye ses demandes en rappelant qu'autrefois

des demandes analogues ont été exaucées. En Occident, on a un exemple très connu de cette forme de prière dans la longue série des demandes débutant par *Libera... sicut liberasti* qui se trouve dans la *Commendatio animae* (1).

Ce type euchologique s'est répandu bien en dehors du domaine funéraire, comme on peut le constater en passant en revue les matériaux que j'ai réunis dans ma publication *Paradigmengebete ostsyrischer Kirchendichtung* (2). En effet, on ne comprendrait pas les morceaux poétiques de la littérature nestorienne que j'ai traduits en cet endroit, si la même Église persane n'avait pas connu également des prières en prose de même type, quoique jusqu'à ce jour on n'en ait rien découvert. Il faut supposer aussi que le rite grec orthodoxe les connaissait également : c'est ce que l'on peut déduire de l'étude d'un canon anonyme très intéressant de l' Ἀκολουθία εἰς παράκλησιν ἀσθενῶν χειμαζομένων ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων, καὶ ἐπηρεαζόντων, comme je l'ai démontré dans mon article *Ein Parallele zu der* Commendatio Animae *im griechischen Kirchenpoesie* (3). Mais ce qui est plus intéressant, c'est que ce type de prière, comme les éléments analogues de la grande prière eucharistique, provient de la liturgie synagogale. On l'y retrouve encore de nos jours dans la formule appelée *Slichor*, formule que le traité *Tahanith* de la *Mischna* connaît déjà comme une insertion des jours de jeûne aux *Dix-huit Bénédictions* entre la septième et la huitième. La moelle épinière de ce texte, si l'on peut ainsi parler, est formée des expressions : « Que nous exauce Celui qui a exaucé... » ou « Exaucez-nous comme Vous avez exaucé... » Des passages semblables

(1) Un savant israélite D. Kaufmann a été le premier à souligner l'importance fondamentale de cette façon de prier pour l'intelligence de l'art chrétien primitif des catacombes romaines. Cfr. K. Michel, qui en a traité plus longuement dans son étude *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit.*

(2) *Oriens christianus*, Nov. Ser. X, 2, p. 1-32.

(3) *Id.*, IV, p. 298-305.

se trouvent aux chapitres 37 et sq. du VIIe livre des *Constitutions Apostoliques*, dans cet ancien rituel judaïsant que l'on y a retrouvé. Or ces simples demandes d'être exaucé se retrouvent précisément au rite syrien oriental (des Nestoriens) tandis que le latin les a remplacés par un *Libera* et le grec par *Ῥῦσαι, διάσωσον, διαφύλαξον*. Du reste, cette forme euchologique juive, reprise par la liturgie chrétienne n'est point propre au judaïsme. C'est une idée répandue dans toutes les religions, un procédé de magie théurgique dans lequel on exige que la divinité accomplisse telle ou telle action en lui rappelant les circonstances où elle l'a antérieurement accomplie. La poétesse Sapho ne travestissait-elle pas déjà ce motif du langage religieux dans une chanson d'amour ?

αἴ ποτα κἀτέρωτα
τᾶς ἐμᾶς αὔδως ἀίοισα πήλυι
ἔκλυες.

Ces déductions sont certes un bon exemple de la valeur de la méthode comparative en liturgie.

La réponse n'était pas plus indispensable primitivement au genre de prière litanique, dans lequel pourtant, elle a pris dans la suite une importance si décisive. La litanie dérive de la grande prière d'intercession qui, comme nous l'avons vu (1), vient elle-même de la liturgie juive et est attestée par saint Justin et, bien avant lui, par la lettre de saint Clément aux Corinthiens.

De la réunion aliturgique qui allait devenir la *missa catechumenorum*, elle a passé à d'autres endroits de la liturgie eucharistique et ensuite aux autres parties de l'office

(1) Le genre litanique a été étudié par dom LECLERCQ dans le *Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie* (t. IX, col. 1540-1571), malheureusement de la manière insuffisante que l'on regrette dans les derniers volumes de cette publication, dûs presque en entier à la plume de dom Leclercq.

(2) *Irénikon*, XI, 1934, p. 141.

divin. A Jérusalem, si, dans sa forme parfaite, elle semble peut-être réservée à l'office de Vêpres, on en trouve la substance à toutes les heures de l'office, selon ce que nous rapporte la voyageuse Éthérie. Dans l'Orient grec, la litanie finit même par devenir indispensable à chaque Ἀκολουθία soit sous sa forme longue, μεγάλη συναπτή, soit sous forme abrégée, μικρὰ συναπτή. On la trouve à Rome dans les *preces feriales* qui, comme l'a très bien démontré dom S. Baümer, correspondent à la μεγάλη συναπτή, ou dans le simple *Kyrie eleison* qui est le paralèlle de la μικρά. Quant à l'usage d'en faire un chant de procession, il semble que ce soit une particularité de l'Occident, à moins que la liturgie comparée ne permette un jour d'établir indirectement que cet emploi ait été admis en Orient à une époque lointaine de l'évolution liturgique.

Saint Justin désigne cette prière sous le nom de κοιναὶ εὐχαί. Ces mots peuvent signifier que toute l'assistance disait à l'unisson la même formule ou qu'elle reprenait, phrase par phrase, la prière dite d'abord par le προεστώς. Nous ne pouvons préciser davantage. En tout cas, pour l'époque postérieure, nous savons que la prière litanique suppose collaboration d'un soliste et de la communauté qui lui répond. Propre à l'évolution ultérieure est également l'invitation à la prière qui la précède et qui, primitivement, revenait, cela n'est pas douteux, à l'évêque ou au prêtre son remplaçant. Ce ne fut que plus tard qu'en Orient ce rôle fut dévolu au diacre, tandis qu'en Occident, dans les processions tout au moins, il passa à la *schola cantorum*. Quant à la collaboration de la communauté, elle se bornait peut-être, à une époque très reculée, à un instant de prière intérieure et silencieuse après chacune des invitations de la litanie ; aux jours de pénitence tout au moins, il est possible qu'elle ait été accompagnée de génuflexion. On en trouverait une réplique juive dans la prostration silencieuse en usage dans le culte du temple,

selon que l'attestent *Sirach*, LVI, 19-21 et la *Mischna* au traité de *Tamid*, VII, 3. Quoi qu'il en soit, nous constatons bientôt que la communauté s'unit aux demandes du récitant par quelques acclamations. Nous avons déjà parlé des *Amin* de la litanie nestorienne et de leurs rapports probables avec la liturgie synagogale (1). Une autre variété de réponse consiste en ce que les dernières paroles du soliste passent dans la bouche de la communauté qui semble ainsi achever sa demande : tels les *Te rogamus audi nos* de la litanie romaine des saints et leurs pendants orientaux. Dans l'Orient grec, c'est le *Kyrie eleison* qui est devenu presque universel ; il a été admis dans d'autres liturgies orientales où il a été traduit dans la langue de ces nouveaux milieux ; il a subi le même traitement dans un des deux formulaires litaniques de la liturgie ambrosienne. Ailleurs en Occident et à Milan même, dans le second de ses formulaires, cette acclamation a conservé sa forme grecque : signe évident d'influence byzantine.

Il ne nous est pas possible de faire ici un inventaire même restreint des nombreuses formules litaniques qui s'offrent à l'étude comparative ni de leur accorder un coup d'œil même superficiel. Encore moins pouvons-nous songer à dessiner avec plus de précision que nous ne l'avons fait au paragraphe précédent les grandes lignes de l'évolution de ce genre de prière et à en répartir les formes entre les divers territoires liturgiques. Si l'on voulait entreprendre cette étude, il faudrait prendre en considération non seulement le développement formel du genre tel que nous venons de l'esquisser, mais encore et surtout il faudrait s'attarder à la constitution interne des demandes prononcées par le soliste. Il faudrait distinguer la simple invitation à la prière des formulaires qui renferment l'indication formelle de son objet. Et dans l'invitation, il faudrait relever les formules

(1) Cf. *supra*, p. 141.

simplement indicatives, comme le *δεόμεθα* de l'*ekténèse* byzantine, les formules exhortatives, telles que les *δεηθῶμεν* de la *synapti* byzantine, et les formules impératives, le *προσεύξασθε* égyptien par exemple. Autre question : à côté de l'invitation et de l'indication de l'intention formulée, y a-t-il une prière proprement dite ? Il faut examiner aussi la manière dont sont introduites les diverses demandes : les prépositions *ὑπέρ, περί* ou *pro* ; les conjonctions finales *ὅπως, ut* ; ou le mélange de ces formes. Remarquable aussi est la différence entre un *δεόμεθα* et un *παρακλοῦμεν.* Naturellement à chacune de ces particularités correspondent des phénomènes parallèles dans les différentes langues liturgiques et aucun ne doit être négligé. Mais ce qui devra le plus retenir l'attention, c'est l'étude du contenu et de la structure des différents textes ainsi que leur introduction et leur conclusion. Voici par exemple l'introduction de l'ekténie byzantine et des anciennes formules égyptiennes : *Κύριε παντοκράτωρ ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, δεόμεθά σου, ἐπάκουσον καὶ ἐλέησον* : elle se rattache à une amplification du début de la *berracha* juive dans la prière des *Dix huit bénédictions* qui remonte sans doute à l'époque apostolique : « Sois béni, Seigneur notre Dieu et Dieu de nos pères ». Les formulaires conclusifs sont particulièrement anciens. On a déjà observé que les formules byzantines *Ἄγγελον εἰρήνης... Συγγνώμην καὶ ἄφεσιν... Τὰ καλὰ καὶ συμφένοντα ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν... Τὸν ὑπόλοιπον χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν... Χριστιανὰ τὰ τέλη τῆς ζωῆς ἡμῶν...* ont un parallèle dans le rite ancien d'Antioche tel que nous pouvons le connaître par les citations de saint Jean Chrysostome. Et pour finir, remarquons que Julien l'Apostat lui-même s'inspire évidemment des formules litaniques qu'il avait entendues autrefois aux réunions chrétiennes, dans la prière qui termine son discours en l'honneur de la Mère des dieux. La conclusion de ces quelques remarques est que tel ou tel formulaire pourrait être considéré comme

antique à tel point de vue et comme récent à un autre : chose déconcertante et qui indique que toute cette question ne peut être examinée qu'avec une grande prudence.

Quelles sont, dans ce domaine, les relations entre le rite romain et l'Orient ? Ce rite a conservé la grande prière d'intercession sous deux formes : les *Orationes solemnes* du Vendredi saint et les demandes de la litanie de tous les saints auxquelles on répond *Te rogamus audi nos.* Le procédé comparatif révèle que ces deux formulaires sont de très haute antiquité et ont une parenté particulière avec l'usage alexandrin. Pour les *Orationes solemnes,* des raisons d'ordre interne prouvent qu'elles sont une œuvre de l'époque de saint Cyprien et de saint Corneille, le premier pape dont l'inscription funéraire soit latine. J'ai exposé ces raisons dans mon article *Liturgischer Nachhall der Verfolgungszeit* (1). L'ancienne Égypte seule nous offre quelque chose qui réponde à l'originale combinaison des *Flectamus genua* et des *Levate* : ce sont les ***Κλίνωμεν γόνυ*** et ***Ἀναστῶμεν*** du formulaire liturgique grec encore employé par les coptes pendant le Carême. Un parallèle plus évident encore se trouve dans la longue série d'invitations et de prières séparées les unes des autres par les invitations des ministres sacrés qu'on lit dans le formulaire baptismal des éthiopiens. (P. L., 88, col. 938-943).

Quant à la litanie de tous les saints, elle mérite un examen un peu plus prolongé. Tout d'abord, il est significatif que ses demandes ne sont que la simple indication de l'objet de la prière au moyen de la proposition finale avec *ut.* Cette forme est plus simple et sans doute plus ancienne que les constructions impératives ou exhortatives et que les combinaisons formées de la proposition finale et d'un substantif introduit par une préposition. En Égypte, une

(1) *Beiträge zur Geschichte der christlichen Alte,* dédiés à ALBERT ERHARDT, Bonn et Leipzig, 1922, p. 53-72.

Εὐχὴ ὑπὲρ λαοῦ de l'*Euchologe* de SÉRAPION DE TMUIS est sûrement apparentée au formulaire romain. Mais son pendant véritable doit être cherché dans une litanie grecque égyptienne qui se termine par ces mots : *δεόμεθά σου, Κύριε, ἐπάκουσον καὶ ἐλέησον.* Quant aux deux autres parties des litanies des saints, voici ce qu'on peut en dire. Le groupe qui est formé de la commémoraison des divers moments de l'économie du salut et de la demande *Libera nos Domine* a un parallèle frappant dans la litanie *Karohothutha* des Nestoriens. De plus, le début de la première des deux litanies milanaises qui le rappelle est une fois encore une réminiscence synagogale : *Libera nos qui liberasti filios Israel.* Enfin les milieux hellénistiques, où a vécu et s'est développé le christianisme primitif, ont des formules de prière qui pourraient être le point de départ de l'évolution *formelle* de la première partie de notre litanie. Pour le culte d'Isis, une prière litanique qui y fait penser est attestée par APULÉE. Lactance nous a conservé le texte d'une vraie litanie païenne que Licinius aurait fait réciter par ses soldats. Je maintiens donc, contre les doutes élevés par dom Leclercq, que les invocations des saints du formulaire romain sont en relation intime avec le culte antique surtout rural et, principalement, avec les processions propres à ce culte. Sergius, dans son commentaire des *Georgica* de Virgile atteste explicitement qu'on y employait des invocations des dieux. Les échos de ces prières sont encore répétés en maints endroits de la littérature antique et les *Acta fratrum arvalium* nous en fournissent un exemple topique. J'ai moi-même découvert un pendant aux invocations romaines dans la liturgie des jacobites (1). Mais en Orient, le culte païen comportait les mêmes éléments et les mêmes motifs que ces cultes agrestes. Dans les alentours du fameux temple

(1) *Eine syrischemelchitische Allerheiligenlitanei ; Orientalia christiana,* IV, p., 418-520.

d'Asclépios à Épidaure, on a exhumé un exemplaire épigraphique d'une hymne qui se rattache à ce culte plus ou moins rural et dont les invocations aux différentes divinités se terminent par la finale :

Χαίρετε ἀθάνατοι πάντες αἰὲν ἐόντες
ἀθάναταί τε θεαί.

En lisant ce texte, qui ne se souvient de l'*Omnes sancti et sanctae Dei* des Litanies des saints ? Qui ne s'en souvient aussi en lisant ce vers par lequel Virgile termine la prière que, au début de ses *Géorgiques*, adresse aux divinités de la vie rurale et qui est une vraie prière litanique :

Dique deaeque omnes, studium quibus arva tueri ?

Ces textes païens sont de vrais parallèles à la prière chrétienne.

§ 2.

Vis-à-vis des formules brèves qui sont, peut-on dire, la menue monnaie de la prière liturgique, la tâche de l'historien est beaucoup moins compliquée.

Commençons par un de ces rappels à l'ordre qui, en Orient, incombent au diacre. Nous avons déjà dit un mot des *Humiliate capita vestra Deo* qui, au rite romain, introduisent les oraisons quadragésimales *super populum*. Cette formule n'a pas d'autre emploi dans le rite romain, mais, si on la compare au *Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνατε* si souvent employé par l'Orient grec, on remarque sans peine qu'elle rentre dans le cadre des prières qui se font à tête inclinée et qui, en Orient du moins, se rencontrent sinon dans chaque *Ἀκολουθία* du moins dans chaque réunion liturgique de la communauté.

Il faudrait ensuite étudier les formules d'introduction et de conclusion des fonctions cultuelles, celles qui annoncent ou qui terminent les lectures bibliques, celles qui accompagnent les différents actes liturgiques. Ici nous retrouvons

l'influence de la vie euchologique de la Synagogue. Il s'agit de ces brèves formules de *Berracha* (bénédiction) qui existaient pour toutes les circonstances de la vie et dont le traité *Berrachoth* du *Talmud* donne une liste interminable. En Orient, ce emprunts sont manifestes. Le rite byzantin en donne un exemple parfait dès le début du *Μεσονυκτικόν* : *Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν, πάντοτε, νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.* Le même style de la *Berracha* reparaît au commencement de la liturgie eucharistique : *Εὐλογημένη ἡ βασιλεία τοῦ Πατρὸς, και τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰώνας τῶν αἰώνων.* Dans cette formule, malgré la manifeste amplification trinitaire, on constate un trait spécial de parenté avec le langage religieux juif : le souci d'éviter l'emploi du nom divin et, pour cela, de le remplacer par un terme comme *malkuth*, règne, royauté, nous dirions aujourd'hui majesté de Dieu. Très voisine de cette formule introductrice du *Mésonyktikon* est cette autre, d'un caractère nettement doxologique et qui revient si souvent dans l'office : *Δόξα σοι, ὁ Θεὸς ἡμῶν, δόξα σοι.* Remarquons aussitôt un fait très caractéristique : l'Occident ne connaît que les formules doxologiques telles que *Gloria tibi Domine, Laus tibi Christe, Laus tibi, Domine, Rex aeternae gloriae.* Cette dernière laisserait peut-être soupçonner une influence byzantine, car le *Δόξα σοι* cité plus haut est immédiatement suivi d'un tropaire débutant par ces mots : *Βασιλεῦ οὐράνιε.* Quant au verset 17 du psaume 50 ; *Domine labia mea aperies et os meum annuntiabit laudem tuam,* qui commence les Matines romaines et monastiques ainsi que l'hexapsalme byzantin, c'est un héritage commun de la plus haute antiquité : ce même verset précède déjà l'oraison des *Dix huit bénédictions* du culte synagogal.

Mais abordons un genre de formules d'importance beaucoup plus grande : celles qui accompagnent l'administra-

tion des sacrements et le dialogue qui sert de préface à la grande prière eucharistique, l'exclamation solennelle *Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις* (dont le rite romain, par une exception unique, n'a pas la moindre trace) et la réponse qui lui est faite, enfin les formules de la *renuntiatio* par lesquelles le candidat au baptême renonce au diable et à ses œuvres et se consacre au Christ ou à Dieu.

Le dialogue qui ouvre la prière anaphorique sera un exemple frappant des résultats auxquels conduit l'application de la méthode comparative. Il se compose en principe de trois membres formés chacun d'une exclamation du président de l'assemblée et d'une réponse du peuple. Nous avons déjà parlé de la première partie du troisième membre, c'est-à-dire de l'invitation à l'action de grâces et nous avons constaté qu'elle était identique à une antique formule synagogale (1). La réponse qui lui est donnée *Ἄξιον καὶ δίκαιον* doit être, elle aussi, de la plus haute antiquité, car elle est absolument universelle. Cependant, on ne lui trouve aucun modèle juif. On pourrait donc soupçonner que son origine doit être recherchée quelque part du côté hellénistique et que c'est de là qu'elle est entrée dans la langue du christianisme primitif. Le premier membre de ce dialogue est formé du salut du liturge et de la réponse du peuple. Le P. ENGBERDING en a parlé dans une courte étude dont, pour intéressante qu'elle soit, je ne puis admettre tous les détails (2). Il se présente à nous sous trois formes : La première ne comprend que le seul mot *Κύριος* et est propre à l'Égypte. La deuxième est trinitaire mais, fait caractéristique, elle commence par nommer le Christ ; elle suit de très près le texte 2 COR. XIII, 13 mais n'est pas absolument identique avec lui, ce que le P. Engberding paraît affirmer. Comme c'est elle que le rite byzantin a adoptée,

(1) Cf. *supra*, p. 143.

(2) *Der Gruss des Priesters zu Beginn der* Eucharistia *in den östlichen Liturgien* dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, XI, p. 138-143.

elle est la plus répandue, et son origine doit être cherchée non à Constantinople, comme le croit le P. ENGBERDING, mais à Antioche. La troisième formule est, elle aussi, trinitaire, mais elle débute par la mention du Père. Elle est partie de Jérusalem. Le VIIIe livre des *Constitutions apostoliques* en présente une variété ornée de quelques ajoutes secondaires ; elle se retrouve dans la Liturgie arménienne. Quelle est maintenant la position de l'Occident à l'égard de ces formules ? Le rite ambrosien est proche parent de la formule des *Constitutions apostoliques*, c'est à dire de l'Orient syro-arménien. A Rome, le simple *Dominus vobiscum*, que nous entendons aussi à Milan et dont nous possédons un original grec attesté dans l' *'Απαστολικὴ Παράδοσις* pour la plus ancienne liturgie de la Ville éternelle, manifeste clairement sa parenté avec Alexandrie. De plus, cette fois, c'est Rome qui nous offre le texte le plus ancien, le simple *ὁ Κύριος μεθ' ὑμῶν* qui, dans les monuments de la liturgie égyptienne les plus anciens ou du moins les plus archaïques, est amplifié en *'Ο Κύριος μεθ' ὑμῶν πάντων*. Le *μετὰ πάντων* que nous présentent la liturgie grecque de saint Marc et la copte de saint Cyrille est une abréviation de ce nouveau texte dans laquelle, selon une loi déjà reconnue, l'élément récent a seul été conservé. Reste à mentionner le *Testamentum Domini*, le seul document sur lequel le P. ENGBERDING ait porté un jugement qui n'est pas tout à fait exact ; il dépend littérairement de l' *'Αποστολικὴ Παράδοσις* et, par cet écrit, de l'antique tradition romaine. L'étude du second membre du dialogue pré-anaphorique nous mène à des constatations identiques. Sa première partie se présente sous trois aspects, irréductibles l'un à l'autre : *"Ανω τὰς καρδίας*, la formule hiérosolymitaine attestée déjà par la catéchèse de cette ville et Anastase le Sinaïte ; *"Ανω τὸν νοῦν*, du VIIIe livre des Constitutions apostoliques et *Aures ad Dominum*, propre au rite mozarabe. La première formule est élargie en *"Ανω σχῶμεν τὰς καρδίας*

dans le texte antiochien et, sous cette forme, à l'exception du seul mot ἡμῶν, elle a passé dans le texte définitif de la *Liturgie de saint Jacques*. En Égypte, deux variantes se font concurrence : *Ἄνω ἡμῶν* ou *ὑμῶν τὰς καρδίας* : ce sont évidemment deux élargissements de *Ἄνω τὰς καρδίας* qui devait être la formule primitive d'Alexandrie. Ce texte est aussi l'original, attesté par Hippolyte, du latin *Sursum corda* de Rome et de Milan. Nouvelle concordance entre Rome et Alexandrie et, cette fois, avec la Palestine, berceau du christianisme.

Voici un cas, maintenant, où l'on doit admettre, semble-t-il, qu'un usage commun à Rome et à Alexandrie a été modifié à Rome, sous l'influence de la Ville sainte. C'est la *renuntiatio* des catéchumènes avant le baptême. Dans le *De corona militis*, Tertullien nous apprend qu'en Afrique, les catéchumènes renonçaient *diabolo et pompae et angelis ejus*, et c'est ce que, au témoignage de l'*Ἀποστολικὴ Παράδοσις*, on trouvait également sur le sol romain. Les « anges de satan » sont également un élément constitutif du texte égyptien comme de celui qui est reçu dans le Nord, au rite byzantin. Au contraire, ils sont tout aussi régulièrement absents des rites syriens. Or, à Rome, depuis l'introduction du *Sacramentarium Gelasianum*, on rencontre une triade nouvelle où les anges ne sont plus nommés : ***diabolo, operibus ejus, pompis ejus***. D'où peut bien provenir cette innovation ? A Jérusalem, les catéchèses de saint Cyrille attestent cette formule assez développée : *Ἀντιτάσσομαί σοι, σατανᾶ, καὶ πᾶσιν τοῖς ἔργοις σου, καὶ πάσῃ τῇ πομπῇ σου, καὶ πάσῃ τῇ λατρίᾳ σου*. Ne serait-ce pas cette formule qui aurait servi de modèle au nouvel état du texte romain ? On aurait simplement combiné *πομπῇ* et *λατρίᾳ* en un seul pluriel ***pompis*** pour conserver le nombre traditionnel des trois membres du formulaire.

Plusieurs de ces formules furent chantées à une époque plus ou moins récente ; mais il y en a qui ont toujours

été de vrais morceaux de chant : citons les trisagions biblique ou liturgique, l'*Agnus Dei*, etc. Dans ce domaine, on constate avec intérêt que Rome dépend de l'Orient.

Le trisagion biblique qui fait partie de l'anaphore, est composé du texte d'Isaïe, VI, 3 et, généralement, d'une ajoute. A Rome, à Jérusalem et à Constantinople, celle ci se rapporte au récit évangélique de l'entrée du Christ en la Ville sainte : *Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις. Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου. Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.* A Antioche, on se contente d'une amplificatiin plus brève : *Εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας.* attestée par le VIII[e] livre des *Constitutions apostoliques.* L'Égypte ne connaît que le seul texte d'Isaïe. Dans ce cas, l'ancienne et la nouvelle Rome dépendent de Jérusalem : le récit de la solennité des Rameaux par Éthérie nous fait comprendre cette amplification. Pour Rome, la modification peut être considérée comme certaine, car nous connaissons l'usage primitif de cette Église, qui nous est attesté par la *Prima Clementis* et qui contient une toute autre amplification : *Πλήρης ἐστὶν πᾶσα ἡ κτίσις τῆς δόξης αὐτοῦ.*

Le trisagion liturgique (*Ἅγιὸς ὁ Θεὸς, ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος ἐλέησον ἡμᾶς*) ne se trouve à l'Office romain qu'aux seules *preces* de Prime, tandis que le rite byzantin l'emploie à tous ses offices et que les autres rites orientaux en font un usage très fréquent. On pourrait donc constater encore une fois qu'une influence byzantine s'est fait sentir jusque Rome. Outre cet emploi à l'office, le trisagion est chanté avec grande solennité à l'*adoratio crucis* du Vendredi saint. J'ai étudié ce point dans un article *Der Orient und die Gesänge der* adoratio crucis (1). Or cette union du trisagion avec les cérémonies de la passion réclamerait, semble-t-il, la fameuse amplification *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* (2).

(1) *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, II, p. 1-17.
(2) Cette formule fut ajoutée au trisagion par le célèbre patriarche

On serait donc en droit de conclure que cet usage est venu à Rome d'un centre oriental qui n'avait pas encore été troublé par la célèbre discussion sur la légitimité de cette ajoute. Encore une fois, c'est vers Jérusalem que cette condition nous ramènerait.

L'*Agnus Dei* fut, comme nous l'avons dit, introduit dans la messe romaine par le pape Sergius I[er], qui était né en Sicile, d'une famille originaire d'Antioche. On ne peut expliquer la création de ce chant pour accompagner la Fraction que si l'on se souvient du réalisme avec lequel, en Orient, les termes *θυσία* ou *θυσία φρικτή* désignent le sacrifice eucharistique. Il faut noter aussi que, au rite byzantin, le mot « agneau » est le terme technique désignant le pain eucharistique. Il faut se rappeler surtout les paroles qui, dans ce rite, accompagnent la fraction : *Μελίζεται καὶ διαμερίζεται ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ.* Actuellement, il est vrai, cette formule se poursuit par *ὁ μελιζόμενος καὶ μήποτε διαιρούμενος* etc., mais, dans la formule apparentée de la prothèse, *Θύεται ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ*, nous retrouvons textuellement l'élément correspondant de l'*Agnus Dei* : *ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.*

A cet exemple tiré de la messe, ajoutons celui-ci, tiré de l'Office divin. Saint Benoît a introduit dans les Matines monastiques un chant qui est la traduction d'une pièce grecque, encore usitée au rite byzantin :

Σοὶ δόξα πρέπει	*Te decet laus, te decet hym-*
Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,	*nus,*
καί σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμ-	*tibi gloria,*
πομεν	
τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ	*Deo Patri et Filio*

monophysite d'Antioche, Pierre le Foulon, qui réussit à en faire comme le cri de guerre des monophysites. Cfr. DUCHESNE, *Histoire de l'Église*, III, p. 508 sq.

καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι	*cum Sancto Spiritu*
νῦν καὶ ἀεὶ	
καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.	*in saecula saeculorum.*

Dans les deux liturgies, c'est à la suite de la doxologie, le *Te Deum* dans le rite bénédictin, le *Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ* (*Gloria in excelsis Deo*) dans la liturgie byzantine, et à la suite de la psalmodie nocturne que cette pièce a trouvé place. Visiblement, le Père des moines occidentaux a fait ici un emprunt aux moines d'Orient. Mais il y a plus significatif : le service synagogal du matin du Sabbat contient également, après la psalmodie, une pièce assez semblable par la forme et le contenu : « A toi convient, Seigneur, notre Dieu et Dieu de nos Pères, cantique et doxologie, jubilation et chant, force et empire, splendeur et grandeur, puissance, louange et majesté, sanctification et royauté, bénédictions et actions de grâces, maintenant et dans les siècles ».

Il nous reste à voir comment ces brèves formules ont influencé les textes qui leur font suite et leur ont donné une forme stéréotypée.

Cela est manifeste pour la prière la plus solennelle, l'anaphore. Les prières eucharistiques de la *Διδαχή* et la prière anaphorique de l'*Ἀποστολικὴ Παράδοσις* débutent par un simple *Εὐχαριστοῦμεν*. Tel était également, semble-t-il, le commencement de l'ancienne anaphore cappadocienne retrouvée par le P. Engberding. Ce début est amplifié par accumulation verbale : *Laudamus te. Benedicimus te. Adoramus te. Glorificamus te* du *Gloria in excelsis Deo* tant latin que grec et dans le bref et solennel *Σὲ ὑμνοῦμεν, σὲ εὐλογοῦμεν, σοὶ εὐχαριστοῦμεν καὶ δεόμεθά σου, ὁ Θεὸς ἡμῶν*, qui suit le texte de l'anamnèse dans la liturgie byzantine. Mais dans l'anaphore, on a voulu le mettre en rapport avec le *Dignum et justum est* de la dernière

réponse du dialogue d'ouverture. C'est ainsi que s'est formé le type classique des débuts d'anaphore tant en Occident qu'en Orient, type constitué par l'emploi de un ou plusieurs infinitifs dépendant d'une amplification de cet *Ἄξιον καὶ δίκαιον*, A Rome, comme il fallait s'y attendre, le début n'a pas cessé d'être simple : *Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere*, etc. Bien plus développé est déjà le type de l'anaphore dite de saint Jean Chrysostome : *Ἄξιον καὶ δίκαιον σὲ ὑμνεῖν, σὲ εὐλογεῖν, σὲ αἰνεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν, σὲ προσκυνεῖν ἐν πάντι τόπῳ τῆς δεσποτείας σου*, etc. Plus riche est encore le texte actuel de l'anaphore basilienne : *Ὁ ὤν, Δέσποτα Κύριε Θεὲ, Πάτερ Παντοκράτωρ, ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον καὶ πρέπον τῇ μεγαλοπρεπείᾳ τῆς ἁγιοσύνης σου, σὲ ὑμνεῖν, σὲ αἰνεῖν, σὲ εὐλογεῖν, σὲ προσκυνεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν, σὲ δοξάζειν τὸν μόνον ὄντως ὄντα Θεόν*, etc. Que dire alors des modèles orientaux bien plus longs et bien plus riches !

Le procédé de soudure du trisagion biblique et de la prière qui le suit est tout semblable. L'Orient non égyptien part de l'*Ἅγιος* qu'il renforce ou non d'un *ἀληθῶς*. C'est aussi le procédé mis en œuvre dans les *Vere sanctus* gallicans et mozarabes. La liturgie byzantine en use également mais le fait précéder d'une phrase reprenant la mention des chœurs angéliques : *Μετὰ τούτων, καὶ ἡμεῖς, τῶν μακαρίων δυνάμεων, δέσποτα φιλάνθρωπε, βοῶμεν καὶ λέγομεν· Ἅγιος εἶ καὶ πανάγιος, σὺ*, etc. En Égypte, le raccord se fait en partant du *πλήρης* de la deuxième partie du trisagion que l'on reprend dans le *Πληρώσομεν* qui commence cette partie de l'anaphore dans le Papyrus de Deir-Balysseh, dans l'*Εὐχὴ προσφόρων* de Sérapion de Tmuis, dans l'anaphore grecque de saint Marc et dans l'anaphore copte de saint Cyrille. Ce sont des phénomènes pareils qui, peut-être, expliqueront un jour le *Te igitur* romain jugé jusqu'ici sans attache à son contexte et qui, par là, rendront apparente toute la structure du *Canon Missae*.

Cette correspondance elle-même de la formule stéréotypée et du texte qui est destiné à la suivre nous permet même de reconstituer la première dans les cas où nous n'en avons pas un témoignage direct. C'est ainsi qu'aucun document ne nous a transmis le texte gallican du trisagion biblique. Mais les nombreux *Vere sanctus, vere benedictus* que nous livrent les *Post sanctus* de cette liturgie nous permettent d'affirmer avec certitude qu'il était semblable à ceux de Rome, de Jérusalem et de Constantinople. Plus intéressante est encore, dans le même ordre d'idées, le début de la prière de bénédiction de l'eau du rite maronite : « Vers toi sont élevés nos yeux ainsi que nos cœurs et sont étendues nos mains ». Ceci se rattache incontestablement à *Ἄνω τὰς καρδίας* et à la réponse *Ἔχομεν πρὸς τὸν Κύριον* qu'il ne fait qu'amplifier. Devant ce fait, on doit se poser cette question : Ne sommes-nous pas ici en présence d'un début hellénistique caractérisé par le terme *Ἄνω* réplique de l'entrée en matière juive avec son *Εὐχαριστοῦμεν*, double élément que l'on aurait réunis au début de la formule la plus solennelle de la liturgie eucharistique ?

Dr A. BAUMSTARK.

Notes et Documents.

LETTRE DE ROME

Dès le début de leur érection canonique, les moines bénédictins qui s'étaient établis provisoirement dans le Carmel d'Amay, confiants dans la parole du Souverain Pontife les invitant à se préparer pour un apostolat futur en Russie et voyant dans cet appel le gage d'un développement assuré, s'étaient acquis la possibilité de pouvoir établir un jour un monastère définitif à Tancrémont, comme centre de l'œuvre.

L'approbation donnée à ce projet par la Commission Pontificale et les vœux que celle-ci fait pour sa réussite laissent espérer que malgré, certes, de grandes difficultés et avec le secours de Dieu sa réalisation sera prompte et complète.

COMMISSION PONTIFICALE RUSSE

Vatican, 1 mai 1934.

Prot. 2034.

Au Révérendissime Père Abbé
D. Maur Etcheverry,
Visiteur Apostolique du Prieuré d'Amay.

Révérendissime Père Abbé,

La Commission Pontificale Russe a appris par la lettre de votre Paternité Révérendissime le désir des RR. Pères Bénédictins du Prieuré d'Amay-sur-Meuse de transférer à Tancrémont leur monastère, en profitant du terrain gracieusement offert par M. le Baron del Marmol et par d'autres généreux bienfaiteurs pour pouvoir y construire un monastère plus grand et plus tranquille que celui d'Amay et ainsi assurer un plus grand et plus régulier développement à l'œuvre destinée à la préparation de Moines Bénédictins pour l'apostolat catholique parmi les Russes, suivant le désir du S. Siège.

La C. P. R. ne peut se dissimuler la difficulté d'entreprendre la construction d'un nouveau monastère à Tancrémont à cause de

l'exiguïté financière dans laquelle se trouve l'œuvre naissante d'Amay et par conséquent, tout en prenant acte du projet exprimé par le Prieuré de se transporter à Tancrémont pour favoriser — comme se le promettent les RR. Pères — le développement ultérieur de l'œuvre, elle augure en même temps que la Providence ne manquera pas de susciter de pieux bienfaiteurs pour favoriser une initiative, de laquelle il est permis d'escompter tant de résultats salutaires pour le bien spirituel de si nombreux frères séparés.

Agréez...

(s.) Mgr Domenico TARDINI
pour le Président.

TROISIÈME SEMAINE DE PRIÈRES ET D'ÉTUDES POUR L'ORIENT CHRÉTIEN.

Venise, 2-9 sept. 1934.

La ville de Venise, qui se glorifie de posséder les reliques de saint Athanase, verra se réunir la troisième semaine d'études et de prières organisée par l'Association catholique italienne pour l'Orient chrétien. Cette assemblée sera présidée par leurs Éminences les cardinaux La Fontaine, patriarche de Venise, et Lavitrano, archevêque de Palerme et président de la dite association.

Du 2 au 5 se tiendront des journées de préparation liturgique qui donneront au peuple et au clergé les renseignements nécessaires pour suivre avec fruit et intérêt les réunions du congrès et les cérémonies sacrées qui l'accompagneront.

Le congrès lui-même s'ouvrira le mercredi 5 au soir et se terminera le dimanche suivant à 18 heures par une procession du Saint Sacrement. Chaque jour, une liturgie pontificale solennelle sera célébrée : le jeudi en grec, le vendredi en slave, le samedi en arménien et le dimanche en latin ; une réunion d'études se tiendra à 16 heures et, à 19 heures, un salut du Saint Sacrement clôturera la journée. Signalons aussi que le mercredi 31 à 21 heures, la scola de l'abbaye de Grotta Ferrata, près de Rome, donnera une audition musicale de chants liturgiques byzantins du XIIIe au XVe siècle.

Voici enfin la liste des discours, conférences et communications qui seront faits aux différentes réunions :

S. Em. le Card. LA FONTAINE, patriarche de Venise : *Discours inaugural.*

S. Em. le Card. LAVITRANO, archev. de Palerme : *Discours de clôture.*

S. Exc. J. JEREMICH, auxiliaire de Venise : *Discours d'introduction aux journées de préparation liturgique.*

S. Exc. Mgr J. AUCHER, abbé général des Méchitaristes (bénédictins arméniens) : *Les Méchitaristes et l'Union.*

R. P. NIL BORGIA, hiéromoine de Grotta Ferrata : *L'unité de l'Église dans la liturgie.*

R. P. PLACIDE DE MEESTER, de l'abbaye de Maredsous : *L'unité de l'Église dans les saints Pères orientaux.*

R. P. MAURICE GORDILLO, S. J., vice-président de l'Institut Oriental de Rome : *L'Eucharistie source de l'Unité chrétienne.*

R. P. EMILE HERMAN, S. J., président de l'Institut Oriental : *La papauté centre de l'unité de l'Église.*

M. le Prof. PIERRE MIGNOSI, prof. à l'Univ. de Palerme : *L'esprit religieux russe et l'héritage de Solovjev.*

M. le Chan. ETIENNE MORELLO, profes. au Sémin. de Monreal et délégué diocésain pour l'Orient chrétien : *La Mère de Dieu, médiatrice universelle pour la grâce de l'Unité chrétienne.*

R. P. ANDRÉ ODDONE, S. J. prof. à l'Univ. cathol. de Milan : *L'unité de l'Église catholique, réalisation du vœu du Divin Rédempteur.*

R. M. DOMINIQUE PANCIERA, prévôt de Seravalle, délégué pour l'Orient chrétien en Vénitie : *Pie X et l'Orient chrétien.*

M. LE CHAN. FRANÇOIS PETICH, Chanoine de Saint-Marc : *Venise et l'Orient chrétien.*

R. P. GAETANO PETROTTA, prof. à l'Université de Palerme, secrétaire de l'Assoc. cath. ital. pour l'Orient chrétien : *Regards sur l'Orient chrétien.*

R. M. VINCENT SAVASTA, de la basilique della Magione et délégué diocésain de Palerme pour l'Orient chrétien : *Un précurseur de l'apostolat de l'Unité, le P. Georges Guzetta.*

R. M. Comte ALEXANDRE SIPIAGUIN, ex député à la Douma, membre de la Commission pontificale pour la codification du droit canon oriental : *La piété italienne et le retour des Russes au sein de l'Unité catholique.*

R. M. Dr. CÉSAR SPALANZANI, archiprêtre de Ribbieno et directeur du sécrétariat pour l'Orient chrétien en Emilie : *L'action catholique italienne et l'apostolat pour l'Orient chrétien.*

R. P. LAURENT TARDO, hiéromoine de Grotta Ferrata : *La mélurgie byzantine.*

Pour plus de renseignements, s'adresser à Mgr PUGGIOTTO, Secrétaire du Comité pour la semaine orientale, S. Martino, 21-24, Venise.

Bibliographie.

Franciscus Diekamp. — Theologiae dogmaticae manuale. Vol. I et II, traduit de l'allemand par A. M. Hoffmann O. P. Paris, Tournai, Rome, Desclée et C°, 1933. In-8, XVI-412+X-454 p. 35 Fr. chaque volume.

Cette traduction latine du manuel allemand du célèbre professeur de l'université de Munster, bénéficiera de toute la haute réputation de son original. L'éloge de cet ouvrage n'est donc plus à faire. On en a dit et redit assez les qualités : alliage pondéré de la partie spéculative avec toute la théologie positive souhaitable à l'enseignement moderne ; mise au point de toutes les questions, avec bibliographies soignées et très à jour ; docilité aux prescriptions de la Ste Église, notamment en ce qui concerne la doctrine de S. Thomas, clarté et équilibre dans l'exposé des questions. On avait souvent regretté de ne pas posséder en latin un ouvrage aussi bien fait. Accessible dès à présent à tous les étudiants en théologie, l'ouvrage de M. D., qui laisse bien loin derrière lui beaucoup de travaux similaires déjà un peu compassés, jouira incontestablement d'une vogue méritée.

Aux deux premiers volumes parus, et comprenant, outre une introduction de 100 pages à la théologie dogmatique, les traités de Dieu et de la Trinité (t. I), de la création et de la Rédemption (t. II), viendront bientôt s'adjoindre les deux autres, comprenant respectivement le traité de l'Église (ajouté à l'édition allemande) et de la grâce (t. III), le traité des sacrements et des fins dernières (t. IV). D. O. R.

Benedictus Henricus Merkelbach O. P. — Summa theologiae moralis. T. III : De Sacramentis. Paris, Desclée de Brouwer, 1933 ; in-8, 960 p. 55 Fr. belg.

On connaît déjà les particularités de cette *Summa*, qui s'est imposée d'emblée à l'attention de tous les théologiens. Rompant d'une manière décisive avec la tradition courante de l'enseignement de la théologie morale, l'A. a simplement enlevé la cloison qui la séparait de la théologie spéculative : ainsi replacée sous la dépendance visible de la morale générale et des principes dogmatiques, la théologie morale reparaît subitement, à peu de chose près, sous l'angle large des vieux summistes. On avait essayé déjà en plusieurs instituts de remplacer l'étude de la morale casuistique par les parties correspondantes de la Somme de saint Thomas ; tel quel, ce système comporte nécessairement des inconvénients assez graves, dûs à la différence des temps comme au développement de la science

pratique et de la législation. Le présent manuel est précisément une adaptation moderne de la partie morale de la Somme.

Le nouveau tome, *de Sacramentis*, qui semble n'avoir pas été prévu dans le plan général (v. t. I, p. 1-12 et p. 502) peut tenir lieu de traité dogmatique et moral des sacrements ; au moins, il peut servir comme tel pour les écoles où l'enseignement de la dogmatique n'est pas l'objet d'un approfondissement tout spécial. L'essentiel — et plus — s'y trouve relativement aux questions spéculatives. Quant à la partie morale, elle a été l'objet de soins détaillés et nouveaux. Les traités *de Pœnitentia* et *de Matrimonio* — l'A. est un spécialiste de cette matière — comportent des développements qu'on ne trouve pas toujours dans nos ouvrages modernes.

Ce tome III, qui atteint presque les 1000 p. et est presque incommode à manier à cause de son poids, est le dernier de la série. L'A. donnera-t-il un index général en supplément ? Ce serait vraiment souhaitable. On souhaiterait aussi voir figurer quelque part le traité *de statibus particularibus*, qui semblait annoncé au I[er] volume (p. 502). Nous l'avons cherché en vain. Son absence, dans un ouvrage d'une pareille importance, est une vraie lacune.

D. O. R.

Ernst Käsemann. — Leib und Leib Christi. (Beiträge z. histor. Theologie, 9). Tubingue, Mohr, 1933 ; in-8, 188 p. M. 10,70.

Cet ouvrage, qui est essentiellement technique, et dont le principal mérite est d'étaler la lexicographie des termes dont l'Écriture s'est servie pour énoncer notre incorporation au Christ, manifeste en tous cas l'intérêt que portent en ce moment les auteurs protestants à une théologie qui s'écarte de l'ancien individualisme. Les éditeurs eux-mêmes s'autorisent de cette remarque pour la publicité du livre.

L'A. étudie successivement, à la manière exhaustive de la science allemande, l'emploi du mot *σῶμα* dans la littérature juive et l'hellénisme, dans le syncrétisme et la gnose (1[re] partie), et ensuite dans la théologie paulinienne, où il est comparé aux termes *σάρξ* et *πνεῦμα* (II[e] partie). Les conclusions qui ressortent de ces méticuleuses juxtapositions sont toutes positives et matérielles : c'est dans le gnosticisme et non dans la philosophie grecque ou stoïcienne, qu'il faut trouver l'ancêtre de la synthèse paulinienne du corps mystique du Christ. Les auteurs catholiques se refuseront à voir dans cette parenté autre chose qu'une similitude. Toutes les formes de monisme sont encore plus apparentées à la doctrine du corps mystique que le retour vers un éon échappé. Mais il n'y a qu'une seule réalité qui bénéficie vraiment d'une « nouvelle création », c'est l'Église.

D. O. R.

Tu es Petrus. Encyclopédie populaire sur la Papauté, publiée sous la direction de l'abbé G. Jacquemet. Paris, Bloud et Gay, 1934 ; in-12, XVI-1168 p.

La maison Bloud et Gay a publié dans sa collection des « Manuels du Catholique d'Action » une encyclopédie populaire ayant pour sujet la papauté.

Pareils ouvrages tirent leur valeur du souci de ne rien négliger d'essentiel, de la fidélité des synthèses et de l'autorité des collaborateurs. On y ajouterait le caractère pratique des renseignements donnés (puisqu'il s'agit d'un manuel destiné à fournir rapidement des renseignements élémentaires), l'ordonnance logique des matières et la facilité de la recherche.

On peut dire que, sous ces différents aspects, le nouveau manuel remplit les conditions souhaitées. On chercherait en vain une question doctrinale, canonique, liturgique, historique, politique ou d'actualité concernant la papauté qui n'y soit pas tout au moins mentionnée ou esquissée et remise dans son cadre. Des bibliographies clôturent chaque chapitre. Peut-être les voudrait-on plus développées ou tout au moins souhaiterait-on qu'on eut indiqué parfois une source bibliographique générale capable de satisfaire ceux qui chercheraient de plus amples informations.

L'ouvrage comprend cinq parties : I. Institution et pouvoirs de la papauté. II. Droit canon et liturgie. III. Histoire de la papauté. IV. La papauté et les puissances de ce monde. V. La papauté et la vie du monde.

Arrêtons-nous quelque peu à la question de l'Union.

On ne peut évidemment séparer ses aspects doctrinaux, historiques et canoniques. Mais dans une encyclopédie il faut bien se résoudre à traiter en différents endroits d'une question dont les aspects sont si multiples. C'est ainsi qu'au V : *La papauté vue aujourd'hui par les Églises séparées* le chanoine Quénet traite des questions qui devraient être préparées par l'étude de chapitres suivants. Le lecteur qui prendrait ce chapitre séparément ou, pis encore, qui lirait cet ouvrage dans l'ordre, n'en aurait qu'une impression des plus mauvaises sur le sentiment de *tous* les Orthodoxes. Certains faits rappelés au chapitre III : *Quelques efforts vers la sérénité* viennent cependant contre-balancer cette impression. Toutefois puisque l'auteur se proposait de donner une idée de ce que pensent aujourd'hui les Églises séparées il aurait dû citer ces paroles solennelles prononcées au Saint Synode de Roumanie, alors qu'il s'agissait de l'institution du patriarcat roumain : « Je suis un prélat chrétien, au service de la vérité ; mon devoir est d'affirmer en toute occasion cette vérité. Dès lors, nettement, et sans craindre la façon dont mes paroles seront interprétées, je citerai la pensée suivante : Un seul patriarcat dans le monde entier réunit aujourd'hui toutes les conditions d'exister, c'est le patriarcat de Rome ». (*Doc. Cath.* 15-22 août, 1925).

Nous voulons croire que c'est à une pure distraction de l'auteur que l'on doit de voir figurer sous le titre : *L'œcuménisme* : « Mortalium animos » un paragraphe concernant la cessation des conversations de Malines. Après 1926, il ne fut plus question de reprendre à Malines ces conversations et cette encyclique ne parut qu'en janvier 1928.

La lecture du Chapitre XXV, que le chanoine Quénet consacre à l'*U-*

nité de l'Église, montre d'une manière convaincante l'« intérêt général et la perpétuelle actualité de la question ». Quoique se limitant aux cinq derniers papes, ces pages prouvent l'incessante activité du S. Siège, sa préoccupation constante de refaire l'Union : appels aux dissidents, invitation au concile du Vatican, conseils et ordres donnés aux catholiques, glorification des grands saints de l'Orient, pourparlers et efforts pour empêcher de nouvelles scissions, constitution de nouveaux organismes chargés des œuvres orientales, approbation de confréries et de prières pour l'Union... que n'ont fait et tenté les Souverains Pontifes ? M. Quénet rappelle ces actes et ces documents dont la variété d'objet montre l'étendue de la sollicitude romaine.

Cette encyclopédie rendra de grands services à tous les membres du clergé, aux séminaristes, aux hommes d'œuvre, aux publicistes. Le choix des collaborateurs garantit la valeur des renseignements qu'ils y trouveront. Une abondante illustration complète agréablement ce volume.

Dom Th. Becquet.

Werner Goossens. — Les origines de l'Eucharistie sacrement et sacrifice. (Universitas catholica lovaniensis, Dissertationes ad gradum magistri ; Ser. II, t. XXII). Gembloux, Duculot ; Paris, Beauchesne, 1931 ; in-8, XXII-394 p. 50 Fr.

Le grand mérite de cette thèse est non seulement d'avoir entrepris un résumé diligent et synthétique des opinions récentes des théologiens de toutes confessions relativement à la doctrine de l'eucharistie, de les avoir étudiées à la lumière des écrits du Nouveau Testament et de l'histoire, mais surtout d'avoir tenu compte des progrès de la science dans la structure même de sa présentation. C'est ainsi que l'A. n'a pas craint de traiter avec une égale importance de l'eucharistie-sacrement, de l'eucharistie-sacrifice, et de l'eucharistie-mystère. Cette dernière notion, en effet, encore en pleine élaboration, a jeté néanmoins assez de lumière déjà pour qu'on puisse en faire l'objet d'un examen approfondi. Le malheur veut que sa parenté avec certaines conclusions dangereuses d'auteurs protestants et le souvenir qu'elle évoque des rituels païens lui ait créé mauvaise presse dans différents milieux. Certains ont même cru devoir faire à l'A. de graves reproches au sujet de sa division tripartite. Etait-ce vraiment la peine de partir en guerre pour un exposé aussi serein et aussi objectif que celui du présent volume ? Malgré des réserves, l'A. laisse apparaître de la sympathie pour la théorie de dom Casel. On sait qu'elle a été l'objet de polémiques acerbes. Il est toujours difficile de percer un trou dans les manuels scolaires. Faut-il introduire la notion de mystère dans la théologie eucharistique ? « Du point de vue de théologie systématique, le profit paraît au premier abord plus douteux. Le sens attribué au mystère coïncide en partie avec celui que la tradition catholique attribue au terme « sacrement » dans la mesure où les sacrements apparaissent, suivant la doctrine de saint Thomas, comme des signes figuratifs non seulement de l'avenir,

et surtout du présent, mais encore du passé. Toutefois, cette dernière signification n'est pas la même et elle n'est pas également importante dans tous les sacrements ; dans l'eucharistie, elle revêt une importance spéciale, sans pareille, et aboutit à une vraie représentation « repristination » du passé. Eu égard à ce fait, il nous paraît opportun de souligner cet aspect du symbolisme sacramentel et de lui appliquer une appellation spéciale, celle de mystère » (p. 247).

Nous avons été étonné de ne pas rencontrer dans la bibliographie l'ouvrage de dom Vonier *A key to the Doctrine of the Eucharist* qui n'a pas été sans influence sur la tendance théologique représentée par les moines de Maria-Laach D. O. R.

Gustave Bardy. – En lisant les Pères. La pensée et la vie chrétienne aux premiers siècles. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris, Bloud et Gay, 1933 ; in-8, 280 p.

La saveur de l'antiquité chrétienne est toute entière dans ces pages. Écrites pour le grand public, avec autant de simplicité que d'élégance, elles évoquent avec foi et tendresse la riche vigueur chrétienne des vieux saints. L'esprit catholique, la Trinité, le Christ, l'Eucharistie, la Vierge Marie, la Cité chrétienne constituent autant de chapitres, tissés de citations judicieusement choisies et de remarques discrètes et enthousiastes, où l'on sent battre un seul élan, une seule palpitation de vie ; celle de l'amour du Christ de nos pères dans la foi. On a dit assez, au cours de ces dernières années, la pureté de ligne et de style de ces générations chrétiennes sorties ruisselantes du baptistère antique où chacun avait été plongé tout entier. L'attraction, la fascination qu'exercent de nos jours ces vues prises aux sources, feront tout le succès de ce livre. D. O. R.

La Règle de saint Benoît. Texte latin traduit et annoté par des fils du saint Patriarche. (Collection « Pax », vol. XXXVI). Paris, Desclée et Lethielleux, Abbaye de Maredsous, 1933 ; in-12, L-182 p. 9 Fr. fr.

Il existe des éditions manuelles de la Règle bénédictine ; il en existe aussi des éditions critiques et savantes ; il existe des traductions ordinaires et des traductions scrupuleusement littérales ; il n'existait pas encore d'édition didactique annotée et en langue vulgaire, offrant toutes les commodités de textes anciens mis à jour. C'est ce qui a été entrepris dans le présent ouvrage, qui contient tout ce qu'un laïc cultivé et pieux peut désirer savoir pour lire et comprendre la règle de saint Benoît : 1) une introduction développée, mais simple, donnant les points essentiels relatifs au texte de la Règle, ses caractéristiques et les raisons de sa diffusion, son esprit social, et un bref aperçu sur ses destinées ; 2) un tableau synthétique, en quatre panneaux, monté sur onglets et se dépliant hors le texte, contenant, en belle et voyante typographie, le plan de la Règle pour autant que celle-ci se laisse modeler sur des divisions précises ;

3) la traduction française de la Règle, accompagnée du texte latin en petits caractères au bas de chaque page ; 4) enfin, un index copieux et excellent. Dans la traduction française, qui, sans être littérale, est fidèle et d'une parfaite tenue, on ne s'est pas contenté de reproduire la lettre de la Règle : le plan synthétique est chaque fois reporté et détaillé dans ses titres et sous-titres, et, en plus, chaque chapitre est muni d'un résumé plus ou moins long, juste assez pour soutenir et éclairer l'intérêt du lecteur. Des notes complémentaires viennent encore, aux endroits difficiles, apporter quelques lumières. Une des meilleures innovations de cette traduction, est de renseigner dans le texte, en caractères espacés, les phrases et les mots spécialement suggestifs de la pensée et de la manière de saint Benoît. Les chapitres sont pointés de leurs dates, ce qui fera bien vite de cette édition — la meilleure de loin à ce point de vue — l'ouvrage tout indiqué pour les lectures en communauté.

Tous les détails énumérés veulent être l'éloge de l'ouvrage, qui est un modèle de travail soigné, d'élégance et de présentation typographique, en même temps qu'un vif témoignage de piété envers le saint Patriarche.

D. O. R.

Dom A. Wilmart, O. S. B. — Auteurs spirituels et textes dévots du moyen-âge latin. Études d'histoire littéraire. (Études et documents pour servir à l'histoire du sentiment religieux). Paris, Bloud et Gay, 1932 ; in-8, 628 p.

Cet énorme volume plein de science, et qui en annonce d'autres, fait naturellement songer, par son titre et son format, à l'époque où M. l'abbé Bremond faisait paraître les premiers tomes de son *Histoire littéraire du sentiment religieux* ; au reste, sans l'intervention de ce dernier, nous confie l'A. (p. II), cet ouvrage n'aurait pas vu le jour. Il servira d'archives au futur Bremond du moyen-âge. Vingt-cinq études, très variées et dissemblables, à propos d'œuvres de spirituels médiévaux, écrites par l'homme qui connaît peut-être le mieux le moyen-âge religieux, et qui ne travaille ni à vue d'œil, ni à coup de sonde, mais prend chaque fois peine et plaisir à ramener de toute la force de ses bras, et des plus obscurs recoins explorés de fond en comble, les amples produits de ses recherches ; tel est le contenu de ce livre, dont il ne nous est même pas possible de donner ici la table des matières. Toutes ces études ne sont que des rééditions plus ou moins complétées ou refondues d'articles parus antérieurement dans de nombreuses revues françaises de science ou de piété. Celui qui a vu le nom de dom Wilmart au bas d'un de ces articles — et qui ne l'a point vu ? — saura bien de quel genre de littérature et de quelle érudition le présent ouvrage fait état.

Une conclusion veut être tirée toutefois de l'étalage de tant de richesses. Elle nous a été suggérée par la lecture de la première étude, intitulée *Pour les prières de dévotion*, parue jadis dans *la Vie et les arts liturgiques*, et où l'auteur émet des réflexions utiles sur le développement de la prière

de l'Église. « On ne la comprend bien (la liturgie) et, tout autant, l'on ne comprend bien les prières de dévotion et les besoins particuliers qu'elles satisfont ensemble, qu'en « opposant », en plaçant l'une près de l'autre, ces deux espèces » (avant propos, p. 9). La « fixité » moderne de la liturgie est le résultat d'unifications successives dans la prière. « Pour obtenir l'unité, on a sacrifié la liberté » (p. 17). Dans l'antiquité chrétienne, la liturgie était si malléable, et la piété si harmonisée à son génie, que l'une servait naturellement au beau développement de l'autre. Aujourd'hui, par « le hiératisme autoritaire auquel ces développements ont abouti (de fait depuis dès le XVIe siècle, avec les réformes de saint Pie V, achevant l'œuvre du concile de Trente » (ib.), la liturgie, devenue figée, a laissé croître une seconde vie pieuse à ses côtés, celle des « dévotions ». Entre ces deux extrêmes, le moyen-âge participant encore de la malléabilité de l'antique période, et tendant déjà vers des objets moins « classiques », vers des formes de prière plus individualisées, a vu se refroidir telles excroissances, qui, jointes au vieux noyau de nos pères, a formé notre liturgie moderne. Il importe de voir ces superpositions de style ; et un ouvrage comme celui-ci y contribue dans une large mesure.

D. O. R.

Luigi Rodolfo Barin. — Catechismo liturgico. Corso completo di lezioni di S. Liturgia. (6e éd. revue). Padoue-Rovigo, Arti grafiche. 1932-33 ; 3 vol. in-12, VI-504-446-512 p.

Le *catechismo liturgico* de D. L. Barin, censeur de l'académie romaine de liturgie, se présente en trois gros volumes, avec toutes les qualités essentielles des cours de liturgie qu'on donnait jadis dans les séminaires. C'est un travail méthodique, bien ordonné, assez au courant de la science et de ses progrès, de consultation facile (un bon index alphabétique serait toutefois désirable), clair et utile. Les deux premiers tomes sont consacrés à la liturgie fondamentale : Notions préliminaires et sources, droit, histoire générale, composition des textes liturgiques, lieux, mobilier et ornements, temples et personnes, développement historique de l'office et de la messe, sacrements (histoire et rites). Quant au 3e tome, il est un excellent cérémonial en langue vulgaire, qui rendra de ce chef, beaucoup de services aux nombreux laïcs ne sachant pas le latin.

On souhaiterait que les ouvrages similaires entreprennent aussi de développer un peu plus largement la théologie et la valeur ascétique de la liturgie. De nombreuses publications récentes ont traité abondamment de ces matières. Il est vrai qu'avant de pénétrer dans l'enseignement courant, les nouveautés, si bonnes soient-elles, mettent toujours un certain temps. Il nous paraît cependant indispensable, étant donné le progrès des idées sur ce sujet, que les jeunes recrues sacerdotales y soient initiées un peu profondément. D'où, leur place dans un manuel de liturgie.

D. O. R.

Dom Bernard Botte O. S. B. — Les origines de la Noël et de l'Épiphanie. Étude historique. (Textes et Études liturgiques, 1). Louvain, Mont-César. 1932 ; in-8, 110 p.

L'histoire des fêtes de Noël et d'Épiphanie, qui est résumée dans de nombreuses publications de tous genres, n'échappe pas, même chez les meilleurs auteurs, à des incorrections que les historiens répètent les uns après les autres, continuant « à s'appuyer sur des documents dont le caractère n'est pas douteux, et à répandre des interprétations erronées, fruits d'une distraction de savant » (p. 6). Remettre l'histoire de ces deux fêtes en présence de leurs sources vraiment authentiques, et séparer la vérité de l'erreur jusque dans les détails, tel a été le but — tel est aussi le mérite — du présent ouvrage. Tout le monde sait que les origines de Noël et de l'Épiphanie sont obscures et enchevêtrées ; il fallait une patience minutieuse pour arriver à tout débrouiller en faisant le tour de toutes les provinces ecclésiastiques de l'antiquité chrétienne ; il fallait aussi une très grande sûreté de vue pour se libérer de la glu des apparences, auxquelles de très doctes auteurs n'avaient pu échapper. Aussi, les meilleurs savants ont-ils loué grandement cet ouvrage dès sa parution.

L'A. en arrive à distinguer deux types de l'Épiphanie orientale : Épiphanie-baptême, Épiphanie-nativité. C'est à celle-ci, « Révélation du mystère de l'Incarnation », qu'il faudrait, semble-t-il, donner la priorité historique. Il semble bien aussi qu'on doive définitivement admettre avec l'A. que ces deux fêtes se sont développées au cours et autour des époques de lutte christologique, et qu'elles « ont servi à faire pénétrer la foi orthodoxe, la croyance du dogme de Nicée, d'Éphèse et de Chalcédoine ». Elles ne sont donc nullement anciennes. Les liturgistes se réjouiront une fois de plus de constater que la vraie fête des fêtes, la seule sur laquelle tout repose vraiment dans notre cycle, ne peut être que la fête pascale de la Résurrection du Christ et son complément de Pentecôte, toutes deux aussi anciennes que l'Église.

En appendice, l'A. a publié une édition critique du petit traité *De Solstitiis*, jadis attribué à S. Jean Chrysostome. D. O. R.

Dom Raymond Thibaut. — L'Union à Dieu d'après les lettres de direction de dom Marmion. Paris, Desclée - de Brouwer ; Abbaye de Maredsous, 1934 ; in-12, XXII-288 p. avec portrait hors texte. 12 Fr. fr.

Ce volume n'est pas seulement le complément matériel des œuvres de dom Marmion antérieurement parues : *Le Christ vie de l'âme, le Christ dans ses mystères, Le Christ idéal du moine* ; il en est, si l'on peut ainsi parler, l'aboutissement psychologique. C'est, en effet, la doctrine spirituelle vécue de dom Marmion, sa piété confiante envers le Père céleste dans le Christ notre frère — source de tout son enseignement — qui avait transformé sa nature en charité active, répandant le bien à profusion autour de sa personne. De nombreuses âmes l'ont rencontré à la croisée des chemins,

et ont retiré de son contact, même passager, un souverain et décisif réconfort. Ce n'est, hélas ! qu'une minime partie de l'apostolat du grand abbé qui nous est conservée et dévoilée ici : relativement au nombre de personnes qui ont eu recours à son appui, bien peu ont été ses correspondants. Lui-même écrivait peu. Ce ne furent que des relations spéciales et suivies qui purent le déterminer à écrire ce qui nous est livré dans ces pages. On y rencontre, d'une part, l'identité foncière de doctrine avec la trilogie sur le Christ et d'autre part, une étonnante diversité de ton et d'allure : ce n'est plus ici l'exposé didactique et austère, mais la parole d'un père à ses enfants, dans le langage même de l'enfant.

Ces lettres ont été groupées suivant un cadre précis, formant un utile répertoire des pensées et des conseils pratiques de vie sortis de la plume de dom Marmion. Un premier chapitre rassemble les pensées générales sur l'Union à Dieu. Un second traite des éléments de cette union : l'amour principe d'union : la fidélité, preuve de l'union ; fidélité et liberté intérieure, *in Christo Jesu* : notre identité de vie avec le Christ ; le troisième chapitre traite des conditions du progrès de l'union, à savoir le désir de la perfection, l'esprit de détachement, l'exercice des vertus théologales ; les trois derniers chapitres traitent successivement de la vie d'oraison, de l'appel à l'union dans la vie religieuse, et de l'union à Dieu chez les supérieurs.

Nous ne pouvons assez recommander ce livre, splendide couronnement de toute une doctrine spirituelle. Il sera spécialement utile aux prêtres et aux supérieurs qui ont charge d'âmes dans les communautés religieuses.

D. O. R.

Dom Boniface Woermüller O. S. B. — Le Commandement royal. Petits chapitres sur l'amour du prochain. Traduit de l'allemand par M. Gautier. Mulhouse, Éd. Salvator, 1932 ; in-12, 312 p.

Ce petit ouvrage méritait vraiment d'être traduit. Nous souhaitons qu'il le soit dans toutes les langues. La *lex regalis* de saint Jacques, le commandement de l'amour du prochain dans lequel vit le Christ, est la pierre de touche de toute âme vraiment chrétienne ; il est aussi, pour qui sait bien voir, le résumé concret de tout le christianisme. Mais que de manières de l'observer, que de délicatesses possibles peuvent trouver ceux qui l'exercent ! En une série de quatre-vingt petits chapitres débordant de sagesse et d'expérience, l'auteur nous fait toucher toutes les qualités et toutes les nuances de la charité fraternelle. La nature, les ennemis, les dons de l'amour, les hommes qu'il faut aimer, les récompenses, les voies et les modèles de l'amour ; tels sont les grands titres de l'ouvrage. Il n'y a pas une page qui ne contienne quelque vérité vécue et impressionnante. Ce n'est pas un livre à lire d'un trait ; mais on ne se lasse pas de le rouvrir et de le savourer.

D. O. R.

Eugène Mercier. — La spiritualité byzantine. L'Orient grec et chré-

tien : Attique, Thessalie, Macédoine, Salonique, le Mont-Athos. Paris, Éd. du Cygne, 1933 ; in-8, 524 p. Fr. fr. 25

Qu'on ne se trompe pas aux apparences de cet ouvrage, qu'on pourrait croire à première vue répondre à son titre d'une manière quelque peu adéquate. On se trouve simplement ici en présence d'un récit de voyage au Mont-Athos, guère différent de nombreux récits de ce genre, écrits par des voyageurs occidentaux curieux d'émotions et de paysages. Les sept premiers chapitres font, à la description de la Sainte-Montagne, une introduction variée, touchant à quelques épisodes de l'histoire grecque, byzantine et néo-testamentaire. Du VIIe (« Sur les flots bleus de l'Égée ») au XXIVe chapitre, qui se termine par une prière pour l'union des Églises, l'A. nous conduit en tous sens à travers les monastères de l'Athos.

Ce livre est écrit avec piété, par un catholique convaincu, mais en un style décadent et plus recherché que l'exactitude historique des faits rapportés. D. O. R.

Hermann Nottarp. — Zur Communicatio in Sacris cum Haereticis. Deutsche Rechtszustände im 17 und 18 Jahrhundert. (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. 9 Jahr. Geisteswissenschaftlich Klasse. Heft 4). Halle (Saale), Max Niemeyer Verlag 1933 ; 19 pp. M. 1,80.

L'A. traite excellemment des cas d'intercommunion dans les chapitres réguliers et séculiers du Nord et de l'Ouest de l'Allemagne, consacrés par le traité de Westphalie. Celui-ci maintenait, au point de vue religieux, l'état des choses de 1624 ; cet état se prolongea, dans certains cas, jusqu'au début du XIXe siècle. Les faits décrits ici ne peuvent être ignorés de ceux qui s'intéressent à la psychologie de la réforme ainsi qu'aux rapports liturgiques que l'Église catholique a tolérés avec des acatholiques.

D. J.-Chr. v. d. M.

Charles Diehl. — La Peinture byzantine. Collection : Histoire de l'art byzantin. Paris, Van Oest, 1933 ; in-4. 112 p. XCVI pl.

Il appartenait à Monsieur Diehl de publier cette belle synthèse de la peinture byzantine. Ses nombreux travaux antérieurs d'histoire et d'archéologie byzantines, appelaient la publication d'un ouvrage qui par l'autorité de son auteur et le luxe de sa présentation fit à l'art byzantin l'honneur qu'on attribue en nos pays à des artistes et à des monuments occidentaux. Cet art mérite d'être mieux connu chez nous. L'œuvre de savants et artistes comme le sont MM. Diehl et Millet en France demeurera, et leurs disciples la continueront.

Les spécialistes ne doivent pas chercher dans ce volume beaucoup de nouveautés. Nous l'avons dit, c'est une synthèse. Il en a toute la clarté, toute la concision. Pas de notes, pas de bibliographie. Rien n'alourdit

ou ne fatigue dans ces belles pages suivies de 96 magnifiques planches. Van Oest, on le sait, a l'habitude des chefs-d'œuvre.

M. Diehl étudie la peinture byzantine en trois chapitres consacrés aux mosaïques et fresques, aux miniatures et aux icones. Expliquant pourquoi la décoration murale des édifices religieux a été « un des soucis principaux et comme la tâche essentielle de cet art », l'auteur montre la valeur pédagogique religieuse que les Pères de l'Église orientale lui attribuaient ; il décrit le passage d'un art pittoresque à l'art historique, et comment la liturgie et le symbolisme localisèrent les sujets dans les différentes parties de l'église byzantine.

En rendant compte d'un autre ouvrage de l'auteur *L'art chrétien primitif et l'art byzantin*, nous disions (cf. *Irénikon*, VIII, 1931, p. 224) qu'une petite phrase « l'art profane fut à Byzance aussi florissant que l'art religieux » contenait des choses non encore dites. Cette fois-ci M. Diehl insiste davantage sur cet aspect peu connu de l'art byzantin, dont malheureusement un petit nombre de monuments subsistent mais que les auteurs décrivent et que les miniatures rappellent.

Nous ne suivrons pas l'auteur dans le récit du développement de cet art. Brièvement il en marque les étapes indiquant les causes de son évolution. Sans doute ces notices, avec plus de détails encore, sont déjà dans son *Manuel d'art byzantin*. Toujours est-il que les présentes pages magnifient — l'étalage d'érudition ne brisant pas le cours de l'enthousiasme — la splendeur de cette peinture byzantine, demeurée vivace jusqu'au XVIe siècle.

Outre leur valeur propre, les miniatures des manuscrits comblent heureusement les vides de l'histoire de la peinture byzantine, Toutefois il ne faut pas juger l'art d'une époque d'après les miniatures, celles-ci n'étant souvent que des répétitions des illustrations d'œuvres manuscrites antérieures. Exagérer l'importance de la reproduction textuelle, serait aussi un abus. En règle générale ici on retrouve la même évolution que dans l'art pictural monumental. A l'origine on reconnaîtra les deux tendances, l'antique et l'orientale, qui se combineront pour former l'art byzantin, puis « le style historique et monumental tend à prévaloir de plus en plus sur la tradition pittoresque », comme cela fut vrai, on l'a dit, dans la décoration des églises.

Très intéressants sont les manuscrits de l'époque de la querelle iconoclaste : d'un côté retour au goût alexandrin du pittoresque, de l'autre véritable réveil de l'art religieux, demeuré vivant et fidèle à la tradition dans les monastères iconophiles, tel le Stoudion à Constantinople.

C'est entre la fin du IXe siècle à la fin du XIIe que l'auteur situe la période la plus brillante de la miniature byzantine, sous les empereurs macédoniens et les Comnènes. Même les copies de manuscrits antérieurs révèlent le goût de l'époque. Étude attachante que celle de ces enluminures où l'on retrouve les tendances et influences de la Cour et de l'Église, avec le continuel courant pittoresque ou historique. Malgré tout, les idées

religieuses finissent par prédominer. Et ce qui prouve la vitalité de l'art byzantin, c'est que, « par la place que la miniature narrative a faite, plus librement que la grande peinture décorative, aux éléments pittoresques, aux architectures, au paysage, elle a contribué à préparer l'évolution d'où sortira le renaissance du XIVe siècle » (p. 43).

L'auteur peut conclure ce chapitre consacré à la miniature en affirmant la parenté étroite qui se manifeste entre elle et la peinture monumentale.

Les icones d'époque ancienne sont rares. Étant donnée la fidélité avec laquelle les peintres d'icones imitaient, d'après les indications précises des *Manuels du Peintre*, ou bien même d'après des calques, les types anciens, il est « délicat de dater exactement les icones ». On sait que les Soviets, ont, ces dernières années, décapé et nettoyé les icones, découvrant ainsi des monuments anciens (cfr. *Irénikon*, VII, 1930, p. 230). L'auteur traite d'abord des mosaïques portatives — on en vit de remarquables spécimens à Paris en 1930 — dont certaines remontent au XIe siècle. Ces travaux diffèrent assez bien des icones proprement dites. Des premiers siècles on a quelques panneaux, d'origine égyptienne, conservés au musée de Kiev. L'époque iconoclaste vit disparaître un bon nombre d'icones antérieures au VIIIe s. Celles des siècles suivants confirment ce qui a été dit de la peinture byzantine. L'étude de l'icone byzantine et slave demande des développements que l'auteur ne voulait pas donner dans son ouvrage.

Conçu dans un autre but et sur un autre plan que la magistrale *Iconographie de l'Évangile* de G. Millet, auquel on devra se référer pour plus d'information et pour appliquer les principes donnés ici, cette nouvelle œuvre de M. Diehl sera l'introduction nécessaire à l'étude de la peinture byzantine et vaudra à l'art byzantin de nouveaux admirateurs.

La lecture de cet ouvrage donne le sentiment qu'on est arrivé à des certitudes en beaucoup de questions touchant les origines, l'évolution, les écoles, les genres de la peinture byzantine. A Monsieur Diehl revient une grande part de ces résultats.

Dom TH. BECQUET.

Thomas Whittemore. — The mosaics of St Sophia at Istanbul. Preliminary report on the first year's work, 1931-1932. **The mosaics of the narthex.** Paris. Johnson, 1933 ; in-4, 28 pp. 1 plan. ppl. XXI.

Les archéologues byzantinistes notent avec effroi les nouvelles données par la presse du péril que court Ste-Sophie de Constantinople. Puisse le travail minutieux effectué par le *Byzantine Institute of America* être mené à bon terme. Le remise au jour de ces merveilleuses mosaïques, le relevé de chacune d'elles — et ce avec les moindres détails techniques, — l'étude des matériaux, des teintes employées par les mosaïstes byzantins : c'est une œuvre gigantesque pour la réussite de laquelle chacun fait des vœux et serait prêt à prêter son concours, tellement la valeur de ces

documents est grande, et clair le rayon de lumière projeté dans le domaine de l'iconographie et de la peinture byzantines (1).

Le présent fascicule satisfait la curiosité pour ce qui concerne le narthex.

On sait qu'à part quelques rares parties du monument, endroits où la décoration était purement géométrique ou végétale, les mosaïques de Sainte Sophie furent recouvertes d'un badigeon et remplacées par des motifs décoratifs. Il faut dire que ce travail fut effectué avec précaution et que les frères Fossati consolidèrent même la mosaïque là où elle semblait menacée.

Déjà l'étude de M. Whittemore permet de pénétrer la technique des mosaïstes. Laissant les pages où l'on nous décrit le travail effectué par le *Byzantine Institute*, les éléments étrangers de décoration et les différentes opérations imposées à ces mosaïques au cours des siècles, venons en à leur époque, à l'iconographie et à la technique.

Époque. Il n'y a aucun doute, nous dit-on ; les mosaïques du narthex datent du règne de Justinien (527-565) excepté celle du tympan de l'entrée centrale où l'on peut reconnaître l'image de l'empereur Léon VI (886-912). La figure du Christ cependant est composée d'après un type plus ancien tel qu'on le trouve sur les monnaies de Justinien II (685-711). A côté des mosaïques de Ravenne il faudra étudier celles de Ste-Sophie qui leur sont contemporaines. Bien que le travail ne soit qu'à un début l'auteur pose déjà cette conclusion : « Nous pouvons dire de toutes les mosaïques du narthex que nous sommes en présence d'œuvres de maîtres métropolitains et, si on les compare avec des mosaïques contemporaines d'Italie, c'est pour trouver celles-ci provinciales et dérivées » (p. 23).

Iconographie. L'auteur étudie la variété des croix que présentent les mosaïques du narthex, et décrit longuement la scène du tympan central. Croix du type du Golgotha, aux extrémités ornées de joyaux, bien en place au centre des panneaux, comme dans un esprit d'Exaltation.

Quant à la scène centrale nous renvoyons ceux qui s'intéressent spécialement à cette question, aux pages que l'auteur lui consacre. Ses descriptions de chaque partie du vêtement, la précision avec laquelle il indique les teintes, ne laissent rien dans l'obscurité et donnent une idée de cette magnificence.

Le Christ, assis sur un trône richement décoré, reçoit l'adoration de Léon VI portant le diadème. Sur le genoux gauche, le Christ soutient un livre ouvert avec l'inscription « La Paix soit avec vous. Je suis la Lumière du Monde ». Deux médaillons flanquent le trône du Christ. M.

(1) Salzenberg dans *Altchristliche Baudenkmäler von Konstantinopel*, Berlin, 1854 avait étudié les mosaïques et en avait publié des reproductions en couleurs avant que les Fossati les eussent recouvertes. Pour juger de l'énorme différence qui existe entre la copie de Salzenberg et la réalité il suffit de comparer la planche XXII de *La Peinture byzantine* de M. Ch. Diehl avec la planche XII du *Report* de M. Whittemore.

Whittemore y reconnaît la Mère de Dieu et l'archange Gabriel, les deux protecteurs de Léon VI que porte l'ivoire de Berlin.

Technique. L'auteur, par son étude attentive de chacun des cubes de mosaïque, pourrait-on dire, découvre les secrets des différents mosaïstes byzantins qui y ont travaillé. Il n'y a pas seulement une cinquantaine de teintes, les unes naturelles par l'emploi de marbres de couleurs, les autres obtenues chimiquement par la cuisson du verre, il y a aussi la manière de les placer soit à des distances inégales, soit suivant le plan de la surface ou obliquement ce qui produit des effets de lumière différents.

L'auteur conclut ce premier rapport par quelques considérations touchant l'Histoire de l'art et de son développement. Il a toute autorité pour le faire. Comme nous le disions, c'est avec impatience qu'on attendra la suite de ce travail. Il est en bonnes mains. L'art et l'archéologie gagnent à ce genre de publication. Il est physiquement impossible de se rendre bien compte sur place du tracé exact des mosaïques du narthex de Sainte-Sophie : leur hauteur et le manque de recul en sont cause. Lorsque M. Whittemore aura réalisé son plan de nettoyage et d'étude de ces documents, si importants pour l'art, avec des photographies en couleurs à l'appui, l'archéologie byzantine fera un grand pas en avant.

Dom TH. BECQUET.

David Roden-Buxton. — Russian mediaeval architecture. With an account of the Transcaucasian styles and their influence in the West. Cambridge, University Press, 1934 ; in-4, XII-112 p., 108 pl., cartes et grav. 25 Sh.

Nous ne pouvons dire assez de bien de cet ouvrage qui fournit aux personnes désireuses d'étudier l'architecture russe un instrument de travail de valeur et qui n'offre pas l'obstacle de la langue russe. Les renseignements et les reproductions sont de première main. A trois reprises, l'A. a visité la Russie et la Transcaucasie prenant lui-même les photograhies — cent quatre-vingt douze lui appartiennent, un petit nombre ont été empruntées — et se trouvant en état de recourir personnellement à la littérature russe du sujet.

« Dans l'histoire des architectures du monde, on n'a pas donné à l'architecture russe la place qu'elle mérite » dit-il dans l'introduction. Viollet-le-Duc toucha le sujet en 1877, mais très imparfaitement. Récemment en France, Réau ; en Allemagne, Halle, Eliasberg ; les russes Lukomski, Alpatov et Brunov qui éditèrent leurs œuvres à l'étranger ; puis quelques articles de peu d'étendue dans des encyclopédies ou des revues : peu de chose en définitive lorsqu'on se rend compte de l'étendue du sujet. Grabar a commencé, en 1909, sa grande histoire de l'art russe écrite en collaboration et qui forme déjà, à l'heure actuelle, un beau monument.

L'ouvrage que nous présentons à nos lecteurs est bien le premier livre anglais traitant de l'architecture médiévale en Russie et Transcaucasie.

On est d'accord, affirme l'A., pour avouer que, dans l'ensemble, l'œuvre

architecturale russe ne peut être comparée avec celle de la France, de l'Italie... Les raisons en seraient multiples : les conditions climatériques, l'éparpillement de la population, le nombre restreint de centres urbains, leur éloignement, la difficulté des communications sont un obstacle au développement du grand art. L'invasion des mongols au XIIIe siècle (notons cette époque de grande activité artistique dans tout l'Occident et aussi à Constantinople) provoqua un grand retard dans son développement naturel. Ensuite, l'Église russe, traditionnelle et conservatrice, n'encouragea aucunement l'introduction de styles du Nord, inspirés par la construction en bois, mais favorisa de tout son pouvoir la fidélité aux principes byzantins suivis jusqu'alors. C'est dans ce dessein que le patriarche Nikon interdit l'usage des tours côniques et voulut imposer l'église à plan carré surmontée des cinq coupoles et son « édit de 1650 est grandement responsable de cette monotone omniprésence d'églises à cinq coupoles ». « Pierre-le-Grand porta le coup final au développement d'un art autonome en interdisant toute construction en pierre en dehors de Saint-Pétersbourg ». Vint alors un « style empire » et puis, longtemps après, une renaissance de l'architecture nationale sous la poussée des slavophiles. Mais celle-ci ne produisit que des œuvres peu satisfaisantes d'un style « pseudo-russe ». Depuis la révolution de 1917, il y a une tendance vers le style moderne.

Nous admettons ces considérations, mais nous ne voyons pas, comme l'A., que la fidélité de la Russie aux procédés grecs de bâtir puisse être rendue responsable de cette pauvreté. L'histoire de l'art byzantin, en effet manifeste, jusqu'au XVe siècle, une vitalité périodiquement renouvelée, qui, si elle n'est pas, comme en Occident, l'expression d'une transformation radicale de mentalité (nous parlons de la Renaissance), a le mérite de la fidélité à certains principes et d'avoir évité ainsi des écarts et des erreurs. Quelle que soit la réserve de nos sympathies pour l'Orient, il faudra cependant reconnaître qu'on y trouvera rarement (en dehors des édifices construits par ordre d'un despote italianophile ou germanophile) des églises qui ressemblent plus à une salle profane de spectacle qu'à un temple. Les églises orientales et russes restent toujours et pour tous des lieux de prière : ce qui, après tout, est l'essentiel.

L'auteur fait remarquer qu'en général les églises sont petites (excepté les premières bâties par les grecs à Kiev et Novgorod et d'autres, énormes celles-là, élevées à Moscou, Yaroslavl...) et que, souvent on en trouve deux côte-à-côte et parfois absolument identiques. Les raisons de cet état de choses seraient l'exiguité des ressources, qui ne permettait d'entreprendre qu'un petit édifice à la fois ; un esprit de rivalité entre individus, familles, gildes... Ajoutons aussi cette coutume de réserver une église à chaque grand mystère du cycle liturgique ou à un grand saint : on célébrera la fête de Pâques dans l'église de la Résurrection ; l'église de l'Annonciation ou de l'Assomption, de l'Exaltation de la Croix ne s'ouvriront que pour les offices de ces fêtes : raison manifeste de multiplier les édifices

du culte. Un événement religieux ou national, la reconnaissance envers un grand bienfaiteur, un fondateur défunt, seront rappelés par l'érection d'une église. D'autre part, les raisons d'économie ou de rivalité ne valent pas pour les monastères où l'on trouve presque toujours cette multiplicité d'églises.

L'élévation des tours et des coupoles et même de tout l'édifice, différencie l'architecture russe de l'architecture byzantine : « tendance à bâtir haut dans les contrées plates » dit l'auteur ; mais aussi, en ce qui concerne les tours, à partir du XV[e] s., moyen d'abriter de nombreuses cloches, alors que les églises byzantines en ont beaucoup moins. Sir Hamilton, dans l'ouvrage que nous analysons plus loin, fait remarquer que « la préoccupation de l'art byzantin était la vie future et que, non seulement l'iconographie, mais aussi la technique semble accentuer le caractère supra-terrestre et éternel » (p. 13). Sir Roden Buxton fait la même observation à propos des églises russes et on peut dire qu'ici elle est plus exacte encore.

Après l'introduction, où nous nous sommes attardés, l'auteur étudie les différentes écoles et périodes de l'architecture russe : Kiev, Novgorod et Pskov, Vladimir, Moscou, l'architecture en bois, le style moscovite avant 1650, le style national de Moscou et de Yaroslavl depuis 1650, l'architecture en bois de l'Ukraine et le baroque ukrainien, le baroque de Moscou, l'architecture en bois des XVII[e] et XVIII[e] siècles.

Nous proposant de donner dans cette revue une étude servant d'introduction à la connaissance de l'architecture russe, nous ne résumerons pas ici ces différents chapitres de Sir Roden Buxton. Ils sont de lecture aisée ; l'A. y tient compte de tout l'ensemble des faits historiques, ethniques et religieux qui ne doivent jamais être négligés ni séparés quand on veut comprendre l'art.

Une seconde partie est consacrée à la Transcaucasie. Quoique l'architecture religieuse transcaucasienne n'ait pas grand chose de commun avec l'architecture russe, l'A. a jugé opportun de l'étudier dans ce même volume pour plusieurs raisons. La première est qu'une question se pose, à savoir : les relations entre ces formes d'art sont-elles de voisinage ou de parenté ? Dans ce dernier cas, où est l'ancêtre commun : Constantinople d'où seraient sortis l'art russe comme l'art du Caucase ? Ou bien, avec Strzygowski, soutiendra-t-on que la souche du byzantin de Constantinople comme du byzantin de Kiev c'est l'Arménie ? Secondement, on peut se demander jusqu'à quel point l'architecture russe a été soumise à l'influence de la Transcaucasie. Enfin l'A. juge que la présence de la Transcaucasie dans l'Union des Républiques Socialistes Soviétiques exige qu'on en parle en même temps que de la Russie.

Le cas de l'art transcaucasien est plus complexe, nous dit-on. Tour à tour arménien, puis géorgien, ce style eut la vie courte, car, à partir du XIII[e] siècle, l'art n'est plus cultivé : toutes les forces nationales sont mobilisées pour la défense constante du territoire et des institutions du pays.

On sait que les origines du style transcaucasien sont difficiles à déterminer. Rivoira et Strzygowski représentent les deux tendances extrêmes. L'histoire de l'Arménie et du Caucase signale des perpétuels changements d'influence politique et religieuse...

Après avoir exposé la théorie de Strzygowski, pour qui, on le sait, la source de tout style chrétien se trouverait en Perse aryenne et dans la Mésopotamie sémitique, l'A. fait remarquer comment, chronologiquement, les édifices de la Syrie et de l'Asie Mineure viennent avant ceux d'Arménie, laquelle d'ailleurs, n'aurait pas été prendre des modèles chez ses ennemis, alors que ses voisins et amis pratiquaient la même religion. Il faudra attendre de nouvelles découvertes et des études approfondies pour résoudre cette question.

L'A. passe ensuite en revue les monuments arméniens et géorgiens des différents siècles. On peut dire que cette seconde partie du volume de Sir Roden-Buxton sera remarquée. Diehl, dans son manuel, avait touché le sujet ; Strzygowski l'avait abondamment étudié mais d'après ses principes exclusifs. Ici, l'auteur rend la question plus accessible.

Pour les admirables photographies et leur reproduction impeccable l'auteur et l'éditeur méritent des félicitations.

Dom TH. BECQUET

Hubert Schrade. — Ikonographie der christlichen Kunst. Die Sinngehalte und Gestaltungsformen. I Die Auferstehung Christi. Berlin-Leipzig, De Gruyter, 1932 ; in-4, XII-390 pages, 52 planches hors-texte contenant 205 figures.

Après la lecture d'ouvrages, l'un synthétique comme celui de M. Diehl, l'autre si précis de Whittemore ou si clair que celui de Roden-Buxton, on ne pense pas pouvoir, en un compte rendu, présenter complètement un travail aussi monumental que celui de M. Hubert Schrade. En près de 400 pages très denses il traite, en effet, de l'iconographie d'un sujet bien déterminé : la Résurrection du Christ. Comme le fait remarquer le R. P. de Jerphanion (*Orientalia christiana*, t. XXIV, 2, 1934, pp. 224-225) les auteurs se sont attachés à un fait consécutif à la résurrection, *la sortie du tombeau*, la Résurrection proprement dite, ou retour à la vie, « n'étant pas plus représentée dans l'art chrétien qu'elle n'est racontée dans l'Écriture ».

Cela étant dit, il faut avouer que l'auteur a épuisé le sujet tout au moins en ce qui regarde l'iconographie occidentale, un simple coup d'œil jeté à la table des maîtres, dont les œuvres sont mentionnées, convaincra de la conscience de l'auteur. En huit chapitres — chacun considérant une époque déterminée depuis les origines chrétiennes jusqu'à la fin du baroque — il groupe, suivant les pays, des œuvres de peinture, de miniature, de gravure, d'orfèvrerie et de sculpture.

Le caractère de cette Revue nous impose d'étudier principalement l'Orient et l'iconographie orientale.

A ce point de vue nous devons faire remarquer que l'art oriental n'occupe pas la place qui lui reviendrait dans une étude qui veut être complète. Non pas que l'auteur l'ait complètement négligé — le premier chapitre, celui des origines, devait bien le considérer — mais parce que son livre laisse ignorer presque toute la production orientale à partir du VIe ou VIIe siècle. Et cependant on sait si les artistes orientaux ont représenté souvent l'*Anastasis*, et s'il est nécessaire de recourir à l'Orient afin d'expliquer les thèmes iconographiques, comme les autres formes d'art : toutes choses que l'auteur n'ignore pas, mais qu'il signale trop rapidement. Le *Manuel d'art byzantin* de M. Diehl et l'*Iconographie de l'Évangile* de M. Millet traitent le sujet abondamment. Il était indispensable, pour comprendre la production des XIVe-XVIe siècles, surtout en Italie, de recourir aux miniatures, aux mosaïques et aux fresques orientales. D'autant plus que les monuments orientaux ont tout un cycle de la Résurrection qu'ils suggèrent soit par la représentation des Saintes Femmes du tombeau, soit par les épisodes de l'apparition du Christ aux Maries, des gardes corrompus ou des myrrhophores portant la nouvelle aux apôtres.

En tenant compte de ces trésors l'auteur eût pu établir des comparaisons fort intéressantes sur les tendances différentes de l'art oriental et occidental, et, en utilisant le travail de G. Millet, il eût pu marquer la part d'influence des primitifs italiens sur les artistes byzantins et vice-versa.

Toutefois ces représentations, malgré leur nombre, ne peuvent diminuer la valeur des *Anastasis* célèbres de l'art byzantin et slave. Vraiment l'Orient ne s'est pas contenté de quelques symboles sur les monnaies, les sarcophages, dans les mosaïques pour représenter le grand mystère que l'Église orientale place au centre de son cycle liturgique.

Au moment où la maison De Gruyter commence cette publication de « l'Iconographie de l'art chrétien », nous nous plaisons à croire que les auteurs des études suivantes sauront tirer parti de l'énorme quantité de documents fournis par l'Orient chrétien, et reconnaître ses apports artistiques.

Le volume est illustré de belles reproductions. On aime toujours trouver dans de pareils ouvrages une bibliographie très complète. Il est vrai qu'elle serait immense et c'est peut-être ce qui a détourné l'auteur de nous la donner.

Dom TH. BECQUET.

J. Arnott Hamilton. — Byzantin Architecture and Decoration. London, Batsford, 1933 ; in-8, VIII-172 p. LXXI pl., 47 grav. dans le texte. 18 Sh.

L'ouvrage que nous présentons ici au public a tous les avantages d'un manuel, d'un travail de haute vulgarisation et d'une œuvre littéraire. En effet les notions historiques, l'exposé des théories nombreuses avancées jusqu'à ce jour, le recours aux travaux scientifiques traitant la question, la citation et la description des monuments, forment un ensemble de données définitives auxquelles on aura recours avec grand profit. D'autre

part c'est un travail de haute vulgarisation, d'une belle tenue littéraire que le profane lira avec grand intérêt, car l'auteur s'est donné la peine de replacer chaque fait, chaque monument dans son temps et il les décrit en reconstituant l'ensemble ayant bien en vue le principe que dans le « style » byzantin on ne peut séparer la décoration de l'architecture et que la décoration est fixée par une logique liturgique. Cet ouvrage présente en outre cette qualité maîtresse d'être abondamment illustré par des clichés (LXXI planches hors-texte) magnifiquement reproduits, des plans, des coupes, choses qui, ajoutées aux qualités de l'édition, maintiennent bien haut l'honneur de la société d'édition Batsford de Londres.

Avant d'analyser ce travail, nous nous permettons de relever un point qui nous a quelque peu surpris. Nous voulons parler de la bibliographie, qui ne cite pas des ouvrages connus assurément de l'A. mais dont la langue russe l'a peut-être éloigné. Nous ne pouvons relever ici les lacunes de chacun des articles de sa bibliograpie. Prenons cependant l'article 13 (Russie) : ne signalant aucun ouvrage russe, il ne peut qu'être incomplet. On sait cependant quel immense développement suivit la fondation des académies impériales russes. Les noms des grands archéologues russes sont connus. Citons-les : AYNALOFF, ALPATOFF, BARTENEFF, BOUTOVSKY, CHAMOURINE, DIAGUILEFF, GRABAR (grande histoire de l'art russe), KONDAKOV, KRASOVSKY, LIKHATCHEFF, MARTINOFF, MOURATOFF, NIKOLSKY, PAVLINOFF, POKROVSKY, PYLIAEV, SOUZLOFF, USPENSKY. Nous renvoyons, pour plus de renseignements, à la bibliothèque de RÉAU, *L'art russe*. Paris, Laurens, 1921).

A la section B, nous regrettons surtout l'absence de SCHLUMBERGER.

Le chapitre II, *Le système de construction d'une église byzantine* doit être lu attentivement. Classification logique d'après les systèmes architectoniques, classification régionale des types, exposé des diverses théories mises en avant pour expliquer l'origine du type commun des églises byzantines (appelées ordinairement « églises à croix grecque »), description liturgique de l'église grecque et des notions sur les chapiteaux byzantins — seul élément de sculpture architecturale — telles sont les données fondamentales que l'auteur a groupées ici. Les autres chapitres signalent, suivant un certain ordre chronologique et géographique les édifices des diverses régions orientales. Chacun d'eux est décrit, daté et, brièvement, l'auteur en fait l'histoire. Il adopte les thèses de Strzygowski sur l'influence de l'Arménie — tout en rappelant l'action très profonde de Byzance.

Il serait extrêmement instructif de publier un répertoire des édifices orientaux sur fiches indiquant, suivant une classification fixe, les types, les éléments constructifs, le plan, la date, les faits ; un court précis d'histoire précéderait l'étude de chaque région. Pareil manuel dispenserait les auteurs de ces descriptions et répétitions qui n'apportent rien aux connaissances et doivent fatiguer les profanes. Il permettrait aux archéo-

logues de la force de sir J. A. Hamilton de s'étendre davantage sur l'histoire des influences et des échanges, de rechercher les causes de l'expansion de tel procédé, ou de telle manière. Et ce serait un bénéfice pour l'Histoire. En attendant ce travail, nous recommandons à nouveau ce volume pour sa précision, son caractère artistique et sa présentation. Il aidera au développement des études byzantines.

Dom Th. Becquet.

Georgische Kunst. Ihre Entwicklung von 4-18 Jahrhundert. Austellung der deutschen Gesellschaft zum Studium Osteuropas und des Volksbildungs-Kommissariats der S. S. R. Georgien in Berlin, Köln, Nürnberg, München, Wien. Juli-Oktober 1930. Berlin, Ost-Europa-Verlag, 1930 ; in-8, 48 pp. 16 planches et 1 carte. 1,80 R.M.

La Société allemande pour l'étude de l'Europe orientale qui avait déjà organisé en 1929, des expositions d'icones russes, découvertes après les nettoyages d'icones entrepris sous la direction de M. Grabar, a fait connaître en Allemagne l'art géorgien par le même moyen des expositions. Le catalogue publié à cette occasion est précédé d'une courte introduction sur l'art géorgien et son développement, où le professeur Tschubinaschwili expose les questions que soulève l'étude de cet art. Les reproductions photographiques des monuments d'architecture (du IVe au XVIIIe siècle), les copies des peintures murales (du Xe au XVIIIe siècle), les icones de métal, les broderies et les miniatures forment un bel ensemble de grand intérêt. On peut exprimer le souhait que la D. G. Z. S. O. édite un album ; il rendrait grand service aux archéologues et aux historiens de l'art.

Dom Th. Becquet

Kr. Mijatev. — Kruglata Crkva v Preslav (L'église ronde de Preslav). Sofia, Državna pečatnica, 1932 ; in-4, XI-281 p. 3 pl., 285 fig. et un résumé français. 350 Leva.

Cette étude très fouillée des ruines d'une église ronde, situées sur l'emplacement de la vieille capitale bulgare de Preslav, présente un grand intérêt pour l'histoire de l'art étant donné que les particularités de cet édifice ne permettent pas de le classer d'emblée dans une catégorie. Cet édifice religieux est une rotonde dans laquelle s'inscrivent à l'intérieur huit niches semi-circulaires au Nord et au Sud, de laquelle jaillit l'abside à l'Est et d'où trois portes, à l'Ouest, donnent accès à un narthex intérieur rectangulaire et s'ouvrant sur un atrium carré. Le pourtour intérieur de la rotonde était marqué par douze colonnes. « On ne connaît pas dans les terres bulgares de constructions anciennes du même genre. On ne peut également en citer d'analogues dans les autres pays chrétiens » (p. 266). En face du type circulaire arménien et du type méditerranéen, l'église de Preslav est « un phénomène isolé », une synthèse d'éléments plus anciens.

En traitant de la décoration, l'auteur n'ayant pas retrouvé de compositions picturales doit se contenter de la décoration plastique qui indique une tradition hellénique et une tradition byzantine. Il s'arrête longuement à l'incrustation des corniches et à l'ornementation céramique, car ceci manifeste un caractère spécifiquement bulgare.

Il n'y a pas d'influence directe de Byzance. L'histoire religieuse de la Bulgarie explique la reprise d'un type ancien, byzantin et paléochrétien ; deux fois à Ochrida et à la même époque, on trouve un type analogue, et on peut parler d'une certaine tradition nationale.

De nombreuses illustrations facilitent la compréhension du texte.

Dom Th. Becquet.

Hegel, nel centenario della sua morte. Pubblicazione a cura della facoltà di filosofia dell'università cattolica del sacro Cuore. Milano, Società editrice « Vita e Pensiero », 1932 ; in-8, XV-395 p. 25 Lires.

La vivante faculté de philosophie de Milan n'entend pas se borner à transmettre un thomisme abstrait et ésotérique, mais veut s'approprier es problèmes modernes et contribuer à leur solution. Les riches mélanges, qu'elle nous offre sur l'hégélianisme en sont un nouveau et réjouissant témoignage. On y trouve, après une préface du P. Gemelli, recteur magnifique, les études que voici : Mazzantini. *Lo Hegelismo in Italia* ; Forest. *L'Hégélianisme en France* ; Przywara : *Der Hegelianismus in Deutschland* ; Walker : *Hegelianism in Great Britain* ; Ryan : *Hegelianism in America* ; Gancikoff : *L'Hegelismo in Russia* ; Engert : *Die Grundprobleme des philosophischen Denkens und Hegel* ; Gonella : *I dualismi nella dottrina etico-giuridica di Hegel* ; La Via : *L'autocritica dell'idealismo.* En appendice est publiée une traduction italienne des articles allemands et anglais. Plusieurs de ces études sont vraiment remarquables et mériteraient de retenir notre attention ; nous nous permettons, cependant, de limiter notre examen à la seule contribution de M. Gančikov, qui intéresse plus immédiatement nos lecteurs. Nous y discernons trois parties : une première où sont exprimées, très judicieusement selon nous, les tendances caractéristiques de la pensée russe, notamment le besoin d'une « connaissance intégrale » et d'un certain réalisme. La deuxième partie nous montre la réception enthousiaste de l'hégélianisme qui semblait justement devoir répondre à ces besoins de l'âme russe. L'A. expose ici les doctrines de Stankevič, de Bakunin, de Běelinskij et de Herzen. Cependant la déception ne tarde guère, même chez ces premiers hégéliens ; dès lors commence une évolution vers des formes de pensée où l'on ne retrouvera plus que des éléments plus ou moins importants, de l'hégélianisme. M. Gančikov nous en signale chez Solovjev et surtout dans le marxisme. On comprendra qu'une aussi ample matière ne pouvait être épuisée en trente pages ; toutefois l'étude de M.G. est une esquisse très ferme, qui nous fait vivement désirer un ouvrage plus ample, dont nous nous plaisons à voir l'annonce dans la note de la page 197.

D. P. M.

H. G. Wood. M. A. — The truth and error of communism. Londres, Student Christian Movement Press, 1933 ; in-16, X-149 p. 4. Sh.

« Quelle que soit la doctrine du bolchévisme. il représente une gigantesque entreprise humaine » (p. 5). C'est un danger qui menace l'ordre social et la foi, car le communisme ne se présente pas seulement comme un problème philosophique et sociologique ; il constitue un problème religieux, avec sa part d'erreur et sa part de vérité peut-être aussi. Le communisme est une religion vivante ; c'est même « la seule religion vivante du monde oriental actuel », d'après M. Middleton-Murry : et de fait, comme toute religion, il enseigne un credo et donne l'espoir d'une vie meilleure. C'est une religion vivante, puisqu'il exige et obtient l'effort continuel, la coopération absolue et journalière de chaque individu pour le plus grand bien de la masse. Le grand danger du communisme est qu'il donne une direction à la vie, qu'il l'oriente, en lui donnant un prix et en lui assignant un but concret. Seule une religion plus véridique et plus élevée pourra enrayer ce formidable mouvement.

Cette nouvelle étude du problème bolchévique, originale en certains points, est fort intéressante. N. K. et D. E. L.

Imprimatur.
Namurci, 1er août 1934.
A. COLLARD, vic. gen.

Cum permissu superiorum

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE)

Irénikon

TOME XI

Nº 4. 1934 Juillet-A

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQ